

Clara Ruvituso

Diálogos existenciales

**La filosofía alemana en la Argentina peronista
(1946-1955)**



BIBLIOTHECA IBERO - AMERICANA

Publicaciones del Instituto Ibero-Americano
Fundación Patrimonio Cultural Prusiano
Vol. 160

Consejo editorial de la colección

Peter Birle (Ibero-Amerikanisches Institut)
Sandra Carreras (Ibero-Amerikanisches Institut)
Ulrike Mühlischlegel (Ibero-Amerikanisches Institut)
Héctor Pérez Brignoli (Universidad de Costa Rica)
Janett Reinstädler (Universität des Saarlandes)
Friedhelm Schmidt-Welle (Ibero-Amerikanisches Institut)
Liliana Weinberg (Universidad Nacional Autónoma de México)
Nikolaus Werz (Universität Rostock)

Clara Ruvituso

Diálogos existenciales

**La filosofía alemana en la Argentina peronista
(1946-1955)**

Iberoamericana • Vervuert

2015

Reservados todos los derechos

© Iberoamericana 2015
c/ Amor de Dios, 1
E-28014 Madrid

© Vervuert 2015
Elisabethenstr. 3-9
D-60594 Frankfurt am Main

info@ibero-americana.net
www.ibero-americana.net

ISSN 0067-8015
ISBN 978-84-8489-915-0 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-95487-448-4 (Vervuert)
Depósito legal: M-25379-2015

Diseño de la cubierta: Carlos Zamora
Ilustración de la cubierta: © Fotografía: Eugen Fink y Hans-Georg
Gadamer antes del vuelo a Mendoza en 1949. Archivo de la Universi-
dad de Friburgo i. Br. (Signatur: E 15/565).

Zugleich: Dissertation der Universität Rostock, Wirtschafts- und
Sozialwissenschaftliche Fakultät, 2014

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico
blanqueado sin cloro.

Impreso en España

A Delia María y Marcos

El Viejo terminó de leer y dijo que, si bien no era Rilke, no estaba tan mal. Cuando terminó de decir eso, Pajarito Lernú empujó la puerta de la carnicería. Dijo: Oí Rilke y entré.

Hernán Ronsino, *Lumbre*

TABLA DE CONTENIDOS

Agradecimientos	9
Abreviaturas	11
Introducción	13
CAPÍTULO 1	
Antecedentes históricos	
<i>La filosofía alemana en la Argentina: antipositivismo, Reforma Universitaria y consolidación de la filosofía (1918-1946)</i>	45
CAPÍTULO 2	
La filosofía en un campo intelectual escindido	
<i>Luchas, heterodoxias y resignificaciones entre el existencialismo, la crisis de Occidente y el primer peronismo</i>	91
CAPÍTULO 3	
El Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949	
<i>Entre las disputas de católicos y laicos, la búsqueda del reconocimiento ante Europa y la filosofía peronista</i>	153
CAPÍTULO 4	
Los filósofos alemanes en Argentina y la posibilidad de un diálogo intercultural (1949-1955)	213
EXCURSO	
El campo filosófico y el final del primer peronismo: rupturas y continuidades	279
REFLEXIONES FINALES, DEBATES Y PERSPECTIVAS FUTURAS	307
Bibliografía	329
Índice de personas	351

Agradecimientos

La génesis de este trabajo tuvo muchos momentos de solitaria búsqueda entre archivos y bibliotecas, pero su vitalidad se basó en los intercambios y discusiones con las personas que acompañaron el proceso a ambos lados del Atlántico. En primer lugar, quiero agradecer a mi director –profesor Nikolaus Werz de la Universidad de Rostock– tan apasionado como yo por la Argentina y conocedor erudito del pensamiento político y filosófico de América Latina, por apoyar este proyecto desde sus primeros esbozos y acompañarlo con el inagotable mundo de su biblioteca mental y de contactos. Gracias al apoyo del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y del Graduiertenkolleg “Kulturkontakt und Wissenschaftsdiskurs” de la Universidad de Rostock obtuve el financiamiento para realizar esta investigación y las estadias en archivos alemanes y argentinos. El “Kolle” fue además el espacio interdisciplinario de producción y discusión central de este trabajo; agradezco a todos los profesores y compañeros por las discusiones, la enorme solidaridad y el apoyo cotidiano. A la profesora Susanne Klengel y a su equipo del Lateinamerika-Institut de la Universidad Libre de Berlín les agradezco el intercambio en temas latinoamericanos que enriquecieron y abrieron esta investigación en nuevas direcciones. El ámbito del Instituto Ibero-Americano de Berlín me dio la posibilidad de intercambiar experiencias con investigadores europeos y latinoamericanos. Agradezco especialmente a Peter Birle y Sandra Carreras por el apoyo a mi proyecto y a los bibliotecarios por su compromiso con los investigadores en las búsquedas. También les agradezco a los profesores Matthias Junge de sociología e Ives Bizeul de teoría política y mis tres colegas politólogos Martin Koschkar, Jan Müller y Christian Nestler de la Universidad de Rostock, quienes acompañaron diferentes trayectos de esta investigación.

Desde Argentina, varias personas impulsaron este camino: mi director de la tesina de licenciatura en la Universidad Nacional de La Plata, Germán Soprano, me dio las claves para la investigación en archivos y para comprender el impacto del peronismo en la universidad, lo que me permitió desarrollar una lectura crítica de la historiografía sobre el período. A través del libro sobre Carlos Astrada –el filósofo argentino discípulo de Heidegger– y una serie de azares conocí a Guillermo David, a quien le agradezco infinitamente por haberme dado las mejores, más importantes y certeras pistas para pensar este trabajo. Gracias a las invitaciones de

Alejandra Mailhe tuvo la oportunidad de presentar y discutir este trabajo en el marco de su equipo de investigación sobre historia intelectual en la Universidad Nacional de La Plata y repensar varias de las conclusiones iniciales. Entre los viajes a Argentina y Alemania, los consejos y correcciones de Florencia Becerra, Natalia Berti, Barbara Carlotto, Mariana Coronel, Eduardo Devés Valdés, Anabella Di Pego, Juan Ennis, Luis Ignacio García, Iliana Hernández, Wiebke Keim, Jorge Locane, Laura Rodríguez, Juliana Udi y Anabella Vagge dieron inspiración a muchas ideas y problemas de esta tesis.

Por hacerme sentir en casa en el Báltico, gracias a Jesús y Judith Azcargorta, Maria Blaim, Britta y Markus Bock, Carola Brieze, Nicolás Miquea, Kristina Mühlbach, Jan Müller, Katharina Nürnberger, Nadine Söll, Florian Wobser y Timo Schulz. A mis amigas Claudia Corti y Mercedes Azar por estar presentes siempre, a pesar de la distancia. A los Martins y Warwegs les agradezco haber terminado esta etapa en familia. A mis papás Delia María y Marcos por despertarnos la pasión por la lectura, la historia y las cosas del espíritu, y a Sofía, María Delia, Mercedes, Ana Julia, Federico y Carlos Ruvituso por continuar cada uno a su manera ese legado.

A Florian, por su militancia y libertad, de las que aprendo cotidianamente.

Rostock, 18 de febrero de 2015

Abreviaturas

CCC	Cursos de Cultura Católica
CLES	Colegio Libre de Estudios Superiores
CNF	Primer Congreso Nacional de Filosofía
CONICET	Comisión Nacional de Investigaciones Científicas
DAAD	Deutscher Akademischer Austauschdienst
EBIF	Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo xx
FCE	Fondo de Cultura Económica
FFyL	Facultad de Filosofía y Letras
FHyCE	Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
ICALA	Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano
KAAD	Katholischer Akademischer Ausländer Dienst
RDA	República Democrática Alemana
UBA	Universidad de Buenos Aires
UCA	Universidad Católica Argentina
UCR	Unión Cívica Radical
UNC	Universidad Nacional de Córdoba
UNCuyo	Universidad Nacional de Cuyo
UNLP	Universidad Nacional de La Plata
UNS	Universidad Nacional del Sur
UNT	Universidad Nacional de Tucumán

Introducción

I. La filosofía alemana en la Argentina, problema y preguntas de investigación

“¿Qué de adónde [*sic.*] he sacado que hay metafísica tedesca en el Plata? ¡Pues la hay!”¹ Con esta exclamación el filósofo argentino de origen italiano Coriolano Alberini anunció el descubrimiento que había realizado en sus investigaciones sobre la influencia alemana en la Argentina: la temprana recepción de Herder en la generación romántica de 1837. La frase era expresión de una sorpresa y parte de una extensa carta que Alberini escribió en enero de 1930 desde Berlín a Friburgo a su amigo Carlos Astrada, el joven discípulo cordobés de Heidegger. La intención de Alberini de conocer el comienzo de las influencias filosóficas alemanas en Argentina venía acompañada del auge de los estudios filosóficos académicos iniciados con el movimiento antipositivista y la Reforma Universitaria de 1918. Alberini y Astrada eran protagonistas del espectacular cambio de eje de los estudios filosóficos y por eso se encontraban en Alemania. Paralelamente a este encuentro y a pedido de su maestro Alejandro Korn, el joven Francisco Romero abandonaba la carrera militar para dedicarse por entero a la filosofía alemana y “estimular y hacer posible la producción local”,² tal como admitía a José Ortega y Gasset en una carta.

A principios del siglo xx, la crisis del positivismo llegaba al tope de sus posibilidades de responder a una creciente demanda de nuevas bases, ya no materiales ni demográficas, sino espirituales, estéticas, éticas y de creciente relevancia social para el fortalecimiento de una nueva identidad y realidad social. El *Ariel* del uruguayo Enrique Rodó con un sesgo antiutilitarista y antisajón y de exaltación de la latinidad, su estética y moral, fue una de las obras de mayor repercusión sobre la joven generación a nivel continental. En ese contexto, los estudiantes y profesores reformistas abogaban tanto por la democratización y apertura de las universidades como por la transformación intelectual y expansión de las élites con foco en el desarrollo de las humanidades. Junto con las letras y la historiografía, los estudios

1 Carta de Coriolano Alberini a Carlos Astrada (Berlín, 16.01.1930) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires.

2 Carta de Francisco Romero a José Ortega y Gasset (Buenos Aires, 18.04.1931) en: Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, Madrid (Signatura C-104 /45).

filosóficos tomaron un fuerte impulso de institucionalización en las universidades reformistas. Paralelamente, los jóvenes humanistas retomaban el debate sobre la recepción de ideas de origen europeo y el llamado a generar un pensamiento original y propio de las jóvenes naciones. Este imperativo identitario tuvo manifestaciones similares en todo el continente, alimentado por la “crisis de Occidente” como modelo de civilización.

Las redes intelectuales generadas en el período de entreguerras fueron centrales en la recepción alemana en Argentina. En la filosofía, la recepción del pensamiento alemán se profundizó a través de la mediación española. Las visitas de Ortega y Gasset desde 1916, la influencia de la *Revista de Occidente* y el exilio de un grupo de intelectuales españoles en América Latina ante el triunfo franquista prolongaron la red de intercambios filosóficos. A esta influencia se sumaron los viajes de estudios a Alemania y la emergencia de lectores y traductores locales.

Si bien la consolidación del Nacionalsocialismo en el poder y el estallido de la Segunda Guerra Mundial interrumpieron buena parte de las relaciones académicas e intercambios entre Argentina y Alemania por más de una década, la recepción de la filosofía alemana se profundizó y superó a la tradicional hegemonía francesa. Un singular fenómeno de la posguerra fue la expansión de la producción filosófica con centro en la controvertida figura de Martin Heidegger y la diversidad de usos y funciones que tomó el discurso “existencialista” en los debates intelectuales y políticos de los más diversos círculos intelectuales. La recepción francesa de Heidegger y su absoluta hegemonía en el campo intelectual de la posguerra sigue siendo un caso de amplio debate: ¿Cómo pudo ocupar Heidegger por más de medio siglo la posición privilegiada de la filosofía y ser el maestro del pensar en París, capital de la inteligencia y la cultura? se pregunta el filósofo francés Dominique Janicaud (2001) al comienzo del primer tomo de *Heidegger en France*. Pero la recepción de Heidegger en Argentina no fue producto de la mediación francesa y se dio en un contexto muy diferente al de los llamados “años sartreanos” (Winock 1997) que dominaron el campo intelectual francés después de la Liberación.

En el nuevo orden global de posguerras y comienzo de la Guerra Fría, la frágil y conflictiva situación europea coincidió con el surgimiento y la consolidación del movimiento político dirigido por Juan D. Perón en la Argentina. Autodefinido como “tercera posición” frente a las potencias capitalistas y socialistas enfrentadas, el peronismo transformó la sociedad argentina. A través de una alianza policlasista organizada desde el Esta-

do entre la burguesía nacional industrial, la clase obrera sindicalizada y el apoyo inicial de la Iglesia católica, el peronismo consolidó un proyecto nacional con base en el proteccionismo económico y la ampliación de los derechos laborales. La confrontación discursiva entre “pueblo” y “oligarquía” por la “justicia social” y la formación de un equilibrio social en la denominada “comunidad organizada” generaron diversas reacciones en los círculos intelectuales.

Las intervenciones a las universidades, la supresión de la autonomía y la participación estudiantil en el gobierno universitario provocaron la renuncia o cesantía de muchos profesores reformistas y la formación de una oposición cultural y política en espacios de producción alternativos a las universidades. Muchos de los puestos vacantes fueron ocupados por profesores del ala católica y conservadora más radical. Sin embargo, no todos los profesores de tradición laica y reformista abandonaron la universidad ni tampoco todos ellos rechazaron completamente las políticas de Perón. Así, en el seno de la universidad peronista también se conformaron disputas internas.

Los numerosos estudios sobre la relación del primer peronismo y los intelectuales pusieron de relieve la preponderancia de los sectores católicos y conservadores en las universidades y el escaso interés del gobierno por la cultura letrada. Poco se ha indagado en el hecho de que la polarización de los intelectuales provocó la apertura de numerosas revistas, nuevos debates, espacios de producción y una explosión en la producción filosófica. Nunca antes se había dado una transferencia mayor del discurso filosófico al campo político en Argentina. La “crisis” de Europa como modelo de civilización y la emergencia de nuevos discursos con acento en la identidad y emancipación nacional aceleró un nuevo impulso del ensayo. El propio presidente Perón definía su doctrina de la “tercera posición” en el sentido de una filosofía política nueva y original en diálogo y ruptura con la tradición europea en crisis.

En ese contexto, la recepción de Heidegger en Argentina, si bien paralela a la francesa, se desarrolló con lógicas de circulación, traducción y apropiaciones singulares. Una cuestión interesante es que la filosofía estuviese en el eje de la reanudación de los contactos culturales y académicos entre Alemania y Argentina. En 1949, Alberini y Astrada –posicionados en el centro del campo filosófico universitario de tendencia laica– fueron los protagonistas y organizadores del denominado Primer Congreso Nacional de Filosofía (CNF) de Mendoza que –con amplio apoyo oficial– congl-

meró a filósofos latinoamericanos y europeos en Sudamérica y en el centro del debate la filosofía de Martin Heidegger. Por primera vez, una numerosa delegación de filósofos europeos viajaba al continente sudamericano a participar de un congreso y se hacía posible un diálogo intercontinental sobre el existencialismo. El grupo de filósofos de habla alemana que tomaron contacto con los argentinos a partir de 1949 se encontraban en diferentes posiciones en el conflictivo campo intelectual europeo. Mientras algunos profesores habían mantenido sus cátedras durante el Nacionalsocialismo, otros habían sido despedidos por razones políticas o habían tenido que exiliarse por su condición judía. La cuestión “existencial” en pleno proceso de reestructuración del campo filosófico de posguerra tomó nuevos impulsos y se colocó en el centro del debate.

¿Cómo se dieron los cambios, transformaciones y luchas en el contexto de la polarización de los intelectuales en el campo filosófico argentino durante el período peronista? ¿Cuáles fueron los factores que influyeron en la centralidad de la recepción de la problemática figura de Martin Heidegger? ¿Qué importancia tuvo la filosofía en el campo político y cómo se estructuraron sus usos y funciones? ¿Qué cambios provocó la llegada de filósofos alemanes a América Latina en el campo filosófico internacional? ¿Qué transformaciones se dieron en los filósofos alemanes en el marco del CNF? ¿Existió la posibilidad de un diálogo filosófico transatlántico?

El presente trabajo se propone analizar la específica relación de los intelectuales filósofos y el primer peronismo (1946-1955), teniendo en cuenta tanto las transformaciones y luchas en el contexto de la polarización del campo filosófico, la centralidad de la recepción heideggeriana y cómo se estructuraron sus usos, funciones y resignificaciones desde diferentes y contrapuestas posiciones. El conflictivo período peronista en el campo filosófico será analizado en sus novedades y diferencias con el período de hegemonía reformista (1918-1946) hasta las transformaciones provocadas después de la denominada “Revolución Libertadora” en 1955, que derrocó la presidencia de Perón e inició un nuevo período en el campo intelectual y un cambio generacional.

En el primer capítulo introductorio “Antecedentes históricos. La filosofía alemana en la Argentina: antipositivismo, Reforma Universitaria y consolidación de la filosofía (1918-1946)” abarcaremos el período en el que se desarrollaron los estudios filosóficos académicos en el marco de la Reforma Universitaria de 1918 y los diferentes actores que consolidaron el campo filosófico argentino con centro en la recepción de la filosofía

alemana. En el primer apartado analizaremos el rol de los “mediadores” españoles –especialmente José Ortega y Gasset– en la transferencia de ideas desde Alemania al campo filosófico académico argentino en formación. En el segundo apartado analizaremos los viajes de estudio a la Alemania de entreguerras de los argentinos Luis Juan Guerrero, Carlos Astrada y Coriolano Alberini y sus roles como portadores de una legitimidad y un capital simbólico claves en las luchas al interior del campo filosófico. Finalmente, tomaremos en cuenta a los filósofos “lectores” como Alejandro Korn y Francisco Romero, quienes dedicaron sus esfuerzos a la recepción alemana desde la lectura y recepción de los originales sin paso por Alemania.

En el segundo capítulo “La filosofía en un campo intelectual escindido: luchas, heterodoxias y resignificaciones entre el existencialismo, la crisis de Occidente y el primer peronismo” analizaremos el reacomodamiento de posiciones de los miembros del campo filosófico producido a partir de la asunción de Perón al poder en 1946 y las intervenciones universitarias. El surgimiento de nuevos actores y espacios de producción filosófica en disputa será analizado a partir de la fundación de nuevas revistas. Nos proponemos comprender las intensas luchas por el “capital simbólico” en la filosofía, especialmente centradas en Martin Heidegger como “figura conceptual”. Analizaremos la lectura laica de Carlos Astrada, las interpretaciones de los católicos Ismael Quiles y Juan R. Sepich como nuevos actores en el debate y la visión de los profesores liberales Francisco Romero y Vicente Fatone desde la oposición y denuncia. Por último, tomaremos en cuenta el ensayismo filosófico como fenómeno característico de la “periferia” frente a la “crisis” de Occidente y la búsqueda de identidad en tres filósofos fuertemente influenciados por la tradición alemana durante el peronismo: Carlos Astrada, Rodolfo Kusch y Francisco Romero.

El tercer capítulo “El Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949: entre las disputas de católicos y laicos, la búsqueda del reconocimiento ante Europa y la filosofía peronista” se centra en las diferentes posiciones de los filósofos argentinos frente al congreso, las luchas internas en torno a Heidegger y las estrategias de reconocimiento hacia el “centro”. En primer lugar analizaremos las formas en que se expresaron la autonomía y la heteronomía en la relación del campo filosófico y el Estado peronista en la organización del CNF y los diferentes posicionamientos de los filósofos argentinos en las disputas entre tomistas y existencialistas. En el último apartado daremos cuenta de los “usos” y transferencias del discurso filosófico al campo político, especialmente en el análisis de la prensa que acompañó el

desarrollo del encuentro y de los discursos del presidente Perón y su definición de los fundamentos filosóficos de la denominada “tercera posición”.

En el cuarto capítulo “Los filósofos alemanes en Argentina y la posibilidad de un diálogo intercultural (1949-1955)” nos ocuparemos de la mirada de los filósofos alemanes presentes en el CNF y de los intercambios filosóficos suscitados a partir del encuentro. En el primer apartado tomaremos en cuenta las posiciones en las que se encontraban los filósofos alemanes que participaron en el CNF en el conflictivo campo filosófico de posguerra. Las comunicaciones presentadas por este grupo de alemanes serán analizadas desde una perspectiva de conflicto con el existencialismo heideggeriano y la necesidad de buscar nuevas perspectivas teóricas y de resignificarse frente a la comunidad internacional. A partir de los testimonios recogidos en cartas, notas de viaje, artículos y documentos universitarios analizaremos las reacciones y consecuencias de este viaje a la Argentina en los filósofos alemanes: la “sorpresa” (*Überraschung*) del desarrollo de la filosofía y de la influencia alemana en los intelectuales argentinos, la cuestión de la “naturaleza” en la inmensidad del paisaje argentino y, por último, la posibilidad de un “diálogo” (*Gespräch*) filosófico intercultural. En la última parte se analizarán las transformaciones en el campo filosófico a partir del CNF en tanto el reconocimiento de algunos filósofos argentinos en el “centro” frente a la paralela profundización de las asimetrías ya existentes y el renovado impulso oficial para el intercambio entre argentinos y alemanes con los viajes de profesores argentinos a Alemania entre 1952 y 1953, especialmente el regreso de Carlos Astrada a Europa.

En el excursus “El campo filosófico y el final de primer peronismo: rupturas y continuidades” nos proponemos analizar las consecuencias inmediatas que trajo aparejada la caída del gobierno peronista en el campo filosófico argentino y en el contacto con Alemania. Los drásticos cambios en la posición de los actores y el cambio generacional consolidaron una nueva ruptura en el campo filosófico. El psicoanálisis, la sociología y la Escuela de Frankfurt desplazaron el antiguo foco existencialista heideggeriano. A pesar de los cambios y la transformación de los ejes –de la crisis a la revolución y liberación– analizaremos las continuidades y diálogos con el legado crítico de la generación antipositivista al final de su trayectoria.

El análisis de dos períodos consecutivos centrales de la historia universitaria –la hegemonía reformista (1918-1946) y el primer peronismo (1946-1955)– permitirá comprender las disputas conceptuales y políticas al interior del campo filosófico en el proceso de su constitución, institucio-

nalización e internacionalización como disciplina académica. Desde una mirada socio-histórica, proponemos guiar el análisis a partir de la lectura de textos originales, acompañado de literatura secundaria sobre sus contextos de producción y un marco teórico-conceptual seleccionado para comprender los cruces entre la formación disciplinar filosófica, la recepción, la producción local y la política. Así, los tres ejes de la presente propuesta son la comprensión de las relaciones entre política universitaria y conformación del campo filosófico; el análisis de la recepción, —especialmente de la filosofía heideggeriana, sus usos y funciones— y la emergencia del debate sobre la identidad nacional y latinoamericana en el ensayo filosófico. Una de las novedades principales del estudio es que la recepción de la filosofía heideggeriana y las diferentes funciones del discurso existencialista en el contexto argentino se entrecruzarán con las miradas y posiciones del grupo de filósofos alemanes que llegaron a la Argentina en 1949 en el marco del CNF. Aquí cobrará centralidad la propuesta metodológica de la *histoire croisée* en la pregunta por el reconocimiento y la posibilidad de un “diálogo existencial” entre argentinos y alemanes en el contexto de los cambios geo-políticos de la posguerra, la crisis de Occidente y el surgimiento del peronismo.

II. Estado de la cuestión

Tomando en cuenta las preguntas de investigación, hemos separado la literatura existente —a los efectos analíticos— en dos tipos de contribuciones o discursos científicos. En primer lugar, los autores que se ocuparon de la conflictiva relación entre el primer peronismo, la universidad y los intelectuales y las historias de la filosofía en Argentina desde la mirada de sus propios protagonistas como campos de estudio en disputa. En segundo lugar, los escritos sobre la recepción de la filosofía alemana en la Argentina y los concentrados en las relaciones e intercambios culturales y científicos entre Argentina y la Alemania de posguerra como un campo de estudios en construcción.

El peronismo, los intelectuales y la filosofía argentina: campos de estudios en disputa

Las transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales provocadas a partir de la constitución del primer peronismo han sido centro de

intensos debates y controversias entre historiadores y científicos sociales.³ Especialmente problemáticas han sido las interpretaciones y el impacto del período en el campo intelectual y en las universidades. Estos trabajos se ocuparon fundamentalmente de tres núcleos temáticos en diálogo y polémica entre sí. En primer lugar, los autores que han problematizado los rasgos de la cultura intelectual durante el primer peronismo (Neiburg 1998, Sarlo 2001, Sigal 2002a, Graciano 2008, Terán 2009 y Fiorucci 2011) se concentraron en los espacios de la oposición y producción no universitaria que aglutinaron a los sectores de la intelectualidad liberal e izquierdista depuestos por el régimen y mucho menos de los intelectuales que actuaron en los medios universitarios. En segundo lugar, los estudios sobre la historia de la universidad desde el punto de vista político e institucional que analizaron el impacto del peronismo en el ámbito académico (Halperín Donghi 1962, Magnone y Warley 1984, Cacuzza 1997, Pronko 2000, Barba 2005 y Buchbinder 2005) desarrollaron posturas contradictorias entre sí. Por último, los estudios que se han concentrado en analizar disciplinas y facultades particulares dentro del ámbito universitario: la historiografía (Graciano 1998), la pedagogía (Southwell 2003), las ciencias naturales y humanas (Ruvituso y Soprano 2009), la Facultad de Filosofía

3 Sobre la naturaleza del apoyo popular a la figura de Juan D. Perón se desarrolló un temprano debate iniciado por el sociólogo Gino Germani en el inmediato posperonismo y continuado por estudios socio-políticos de la década del setenta. Germani (1955) argumentó a favor de la tesis de que amplias masas de obreros nuevos –llegados a las ciudades a través de las migraciones internas en el proceso de industrialización comenzado en la década del treinta– se encontraron en “disponibilidad” y apoyaron al líder populista y paternalista por falta de tradición política. Murmis y Portantiero (1971) retomaron el debate criticando la posición de Germani, la “vieja guardia sindical” jugó un rol central en el apoyo de los sindicatos organizados a Perón, quienes ejercieron un poder autónomo dentro de la alianza policlasista del primer peronismo. Torre (1990) favoreció las posturas de Murmis y Portantiero, agregando además que los trabajadores actuaron racionalmente y no influenciados por una lógica paternalista. En Perón encontraban el líder que favorecía sus reivindicaciones. Otra discusión similar se dio a partir de la definición de la naturaleza populista del peronismo. Tal como señala Svampa (2006), una parte de la tradición de pensamiento latinoamericano entiende el populismo como el estado del sistema político propio de una época de industrialización, que busca hacer viable el modelo de crecimiento hacia adentro a través de la incorporación política de las clases medias y el esfuerzo de movilizar a la masas de manera organizada. Werz (2013) señala que la diferencia crucial entre europeos y latinoamericanos es la divergente concepción y valoración del populismo.

y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (Buchbinder 1997) y la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata (Soprano 2009) fortalecieron las visiones menos rupturistas.

Peronismo, intelectuales y universidad

Para Sigal (2002a) hay por lo menos dos puntos de acuerdo entre quienes se han interesado en la relación entre los intelectuales y el peronismo: el primero es que la casi totalidad de los escritores, artistas y universitarios liberales y democráticos fueron antiperonistas; el segundo, que si los intelectuales peronistas fueron muy contados, más contados fueron, entre ellos, quienes gozaban de prestigio y reconocimiento en el ámbito de la cultura.

El nutrido grupo de escritores, profesores y artistas opositores al peronismo encontraron espacios de resistencia y producción alternativos al de las universidades: revistas, editoriales e instituciones extrauniversitarias siguieron funcionando como medios de expresión y sostén económico. Así, varios autores (Neiburg 1998, Sarlo 2001, Sigal 2002a, Graciano 2008, Terán 2009, Fiorucci 2011 y Vázquez 2011) se han ocupado de describir los diferentes lugares de acción en los que se desarrolló la producción cultural de la oposición liberal: las revistas *Sur*, *Imago Mundi*, *Realidad*, *Ver y Estimar*; el Colegio Libre de Estudios Superiores (CLES) y el Instituto Libre de Segunda Enseñanza son algunos de los ejemplos más nombrados. Se ha señalado además el desarrollo del teatro independiente como manifestación alternativa a la cultura apoyada por el oficialismo. Siguiendo esta descripción, Terán (2009) llamó la atención sobre el siguiente punto: si bien existió una polarización marcada entre peronistas y antiperonistas, no todas las posiciones deberían catalogarse en esta oposición. Haciendo hincapié en unas de las “frangas intermedias” más sobresalientes del período, este autor señala la importancia de la “constelación de estudiantes que se constituye hacia 1950 en el Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires” (Terán 2009: 264). A través de la publicación de las revistas *Centro* y *Contorno*, estos estudiantes asumieron una posición intermedia: si bien denunciaban el ambiente de “mediocridad” imperante en la cultura del país y en la universidad peronista y reconocían como “padres” a la intelectualidad antiperonista de mayor prestigio, también ejercitaron formas de “distinción” para diferenciarse de ellos en su percepción sobre el peronismo. Neiburg (1998) señaló al respecto que el mayor logro de la “distinción” de estos estudiantes fue la de animarse, según sus propias palabras, a “enfrentar el riesgo de decir esto del per-

nismo, sí, esto del peronismo, no” (Neiburg 1998: 87) como argumento principal para autorizar su interpretación del fenómeno y como una apuesta vanguardista en el campo intelectual. Graciano (2008) concentró su estudio en el grupo de intelectuales de izquierda: socialistas, comunistas y libertarios, quienes respondían a una temprana militancia reformista y fueron depuestos por el régimen peronista en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), participando muchos de ellos en la recuperación de los principios reformistas y la llamada “desperonización” de las universidades a partir de la “Revolución Libertadora” en 1955.

Sarlo (2001) analizó el marco de revisiones y apuestas políticas que poblaron el debate intelectual después de 1955. Las controversias surgidas a partir del intento de caracterizar el polifacético régimen depuesto son expuestas por la autora en la voz de intelectuales de muy diferentes extracciones políticas e ideológicas como Ernesto Sábato, el socialista Américo Ghioldi, Arturo Jauretche, Jorge Abelardo Ramos y el Monseñor Franceschi, entre otros. Fiorucci (2011) rastrea las tramas que dan cuenta de una relación compleja, marcada desde el principio por el desentendimiento, enfocándose en los intelectuales antiperonistas y las disputas por el reconocimiento de dos asociaciones: La Sociedad Argentina de Escritores y la Asociación de Escritores Argentinos. La intelectualidad denominada “peronista” que agrupaba sin embargo muy heterogéneos sectores provenientes del catolicismo, el revisionismo histórico, el nacionalismo y el marxismo, entre otros, fue mucho menos estudiada. Sobre esta línea de interpretación, el aporte de Neiburg (1998) al estudio de los intelectuales durante el peronismo arrojó nuevas luces. Este autor intentó matizar las visiones generales que señalaron a la intelectualidad peronista como ajena al medio cultural de elite o nucleada en un mismo ideario. Neiburg destacó entonces la necesidad de comenzar a diferenciar con mayor profundidad los perfiles ideológicos y sociológicos de los intelectuales considerados en conjunto como “peronistas”. Esta advertencia es de importancia central en el presente estudio que se ocupa de distinguir el pensamiento de muchos profesores de filosofía activos en las universidades durante el peronismo y los intensos conflictos al interior del campo filosófico académico. Compilaciones recientes (Vázquez 2011 y Mailhe 2010) se han concentrado en el estudio de estos intelectuales, especialmente en las figuras de Leopoldo Marechal, José Hernández Arregui, Arturo Jauretche y Carlos Astrada.

Podríamos afirmar que este primer grupo de autores, quienes dedicaron su atención a la intelectualidad reformista, fundamentalmente de

izquierda y liberal, depuesta por el peronismo y a sus medios de expresión, tuvieron diferentes focos de análisis pero construyeron una visión general sin demasiados desacuerdos en lo que respecta a su caracterización de la conflictiva relación de Perón y los intelectuales contrarios al régimen. Por el contrario, en los autores dedicados a estudiar el impacto del peronismo dentro del ámbito universitario existen diferentes y contrapuestas interpretaciones.

El impacto del peronismo en las universidades

Un núcleo importante de los estudios sobre la historia de la universidad desde el punto de vista político e institucional que analizaron el impacto del peronismo en el ámbito académico (Halperín Donghi 1962, Magnone y Warley 1984, Cacuzza 1997, Garzón Valdés 2000, Pronko 2000, Barba 2005 y Buchbinder 2005) coincidieron en una visión del período iniciado con la revolución militar de 1943 y el triunfo del peronismo en 1946 hasta 1955 como un momento de ruptura con el Reformismo universitario vigente desde 1918-20, provocado por las intervenciones a las universidades, las consecuentes renuncias y cesantías de profesores y alumnos contrarios a las políticas oficiales y el dogmatismo y control ideológico del cuerpo docente y las autoridades académicas.

La mayoría de los autores mencionados destacaron la entrada del nacionalismo católico a las universidades como uno de los rasgos centrales de la política educativa peronista y enfatizaron sus efectos negativos en las humanidades:

La ley 13.031 no contribuyó, desde luego, al fomento de la investigación ni a la superación de los supuestos defectos de la universidad reformista. Tan sólo trajo consigo una nueva “limpieza” de su personal docente y la implantación del mediocre sistema del entonces llamado profesor “flor de ceibo”, en alusión a los productos “automáticamente” nacionales promocionados por Perón (...). En todo el pensamiento católico parecía ser el punto de arranque de la reflexión filosófica o política (Garzón Valdés 2000: 59-60).

“Ya señalamos que en el campo de las Humanidades alcanzó un mayor nivel un proceso que vivió la Universidad toda: el asentamiento de docentes reaccionarios y ultramontanos” (...) “Un ejemplo claro de la labor de estos sectores lo encontramos en la Revista de la Universidad de Buenos Aires que se publicó entre 1947 y 1954 bajo la dirección del padre Hernán Benítez” (Magnone y Warney 1984: 30). El énfasis sobre el control de los grupos católicos en la FFyL de la Universidad de Buenos Aires (UBA)

también fue señalado por Neiburg (1998): “Los espacios dejados por los profesores antiperonistas que renunciaron o que fueron echados de la Facultad (FFyL), en buena parte pasaron a ser ocupados por algunos de los más recalcitrantes representantes del antiliberalismo, identificados con el integrismo católico” (Neiburg 1998: 83). Asimismo, Sigal (2002a), Terán (2009) y Garzón Valdés (2000) también muestran conformidad al postulado que indica que la mayoría de las cátedras fueron ocupadas por sectores confesionales o adictos al régimen: “Así, el régimen cedió la cultura universitaria a docentes rutinarios o a intelectuales solidarios con los componentes de derecha y católicos del peronismo, componentes que provenían menos de una ideología específicamente peronista que de su evidente deuda con la doctrina católica” (Sigal 2002a: 511); por su parte Terán afirmó:

Entonces los resultados sobre la cultura universitaria fueron claramente negativos: basta hojear la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* de la época para encontrarse no sólo con un contenido proveniente de un rancio integrismo católico, sino también con un nivel intelectual escasamente estimulante, en especial si se lo coteja con las radicales preocupaciones e innovaciones que habitaban el mundo de la segunda posguerra (Terán 2009: 261).

Estas contribuciones clásicas –especialmente rupturistas y negativas– fueron matizadas por historiadores jóvenes enfocados en el impacto que el peronismo suscitó en el ámbito de disciplinas y facultades particulares dentro del ámbito universitario. Así pues, en diferentes estudios Buchbinder (1997 y 2005) contradijo las imágenes de hegemonía católico-nacionalista en la universidad peronista. Este autor sostuvo que la mayoría de los docentes entrantes a las cátedras vacantes luego del éxodo de profesores eran universitarios que ocupaban cargos de menor jerarquía académica que los salientes y que no eran, en su mayoría, ni católicos ni de derecha:

[...] en líneas generales, puede observarse que muchos de quienes accedieron entonces a las cátedras universitarias no eran personas ajenas a la vida académica ni pertenecían tampoco, en su gran mayoría, a los círculos católicos y nacionalistas que habían ejercido un rol central en los programas de transformación educativa implementados por el régimen surgido del golpe de 1943. El recambio docente que se vivió durante el peronismo constituyó más bien una transformación interna de los cuerpos profesionales universitarios. Muchos profesores titulares fueron reemplazados por sus antiguos adjuntos o auxiliares (Buchbinder 2005: 150).

En su historia de la FFyL de Buenos Aires, Buchbinder (1997) señaló: “si observamos el contenido de los programas de estudio de la facultad es difícil percibir un predominio claro de tendencias confesionales o tomistas

en su diseño” (Buchbinder 1997: 169). En concordancia con la posición de Buchbinder, en un estudio sobre el área de historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHyCE) de la UNLP durante el primer peronismo, Graciano (1998) sostuvo una posición matizada sobre las rupturas registradas en esa disciplina humanística a partir de la implementación de las políticas del peronismo en la universidad. Según este autor, el nuevo cuerpo de profesores surgido luego de la renuncia y exoneración de algunos miembros de la camada reformista se caracterizó por la heterogeneidad de su composición: en tanto tuvo cierto desarrollo la tradición del revisionismo histórico sostenida por nuevos docentes afines al oficialismo también se comprobó una mayor continuidad de la tradición de la “Nueva Escuela Histórica” surgida desde principios de siglo: “En el marco de esa extraña aunque explicable coexistencia de representantes de escuelas historiográficas enfrentadas, se desarrollaría la producción historiográfica de la carrera de Historia” (Graciano 1998: 106). El trabajo de Myriam Southwell (2003) centrado en la historia de las ciencias de la educación ha señalado un caso de notable transformación disciplinar. Siguiendo a la autora, durante el peronismo adquirieron una fuerza particular las orientaciones de la psicopedagogía ligadas a lo educacional y laboral: la atención comenzó a centrarse en la orientación profesional como función reguladora del Estado en la educación y formación para el trabajo.⁴ Por su parte, en un estudio sobre la trayectoria de antropólogos del Museo y Facultad de Ciencias Naturales de la UNLP, Soprano (2009) ha señalado la continuidad en los planes de estudio y modos de enseñanza de esa disciplina durante el peronismo:

Estas continuidades institucionales que se registran en el ámbito del Museo no serían tan anómalas ni excepcionales en algunas instituciones universitarias entre 1946 y 1955. Si se repara en evidencias provistas recientemente por Pablo Buchbinder (2005) puede llamarse la atención sobre aquello que

⁴ Asimismo, Southwell (2003) señaló como, en otros casos, la psicología pasó a estar sujeta a la hegemonía médica y biológica. La autora dio cuenta de la creación de numerosos institutos y carreras de psicotecnia y orientación vocacional en Mendoza, Rosario, Buenos Aires y Tucumán. Sin embargo, el cambio de orientación antes mencionado se vio mucho menos reflejado en la UNLP, donde la carrera de ciencias de la educación siguió dictándose junto con la de filosofía como venía ocurriendo desde 1920. Siguiendo a Southwell, allí convivieron durante todo el período peronista diferentes orientaciones disciplinares como el catolicismo impulsado por algunos presbíteros, pero también el espiritualismo propio de la renovación reformista y nuevas corrientes, como el existencialismo.

permaneció inmodificado en las universidades durante peronismo: la organización curricular y los métodos de enseñanza en la formación profesional o las actividades de algunas instituciones científicas dedicadas a la investigación en el campo de la ingeniería, medicina, las ciencias exactas y naturales (Soprano 2009: 135).

Un estudio comparado entre el desarrollo de las ciencias naturales y humanas en la UNLP (Ruvituso y Soprano 2009) ha determinado un mayor impacto en el recambio docente en las humanidades que en las ciencias naturales, asimismo se hizo hincapié en la “convivencia” de diferentes corrientes disciplinares en las humanidades.

A partir de estos ejemplos podríamos afirmar que si bien los recambios docentes demostraron una ruptura crucial en la constitución de los planteles docentes, las disciplinas mostraron cierta resistencia a los cambios suscitados durante el período y convivieron diferentes tradiciones y corrientes disciplinares, muchas de ellas desarrolladas con el impulso del reformismo. Una de las preguntas de la presente investigación se fijará en los cambios y continuidades en la filosofía, una disciplina especialmente central en los discursos políticos del primer peronismo, pero muy poco estudiada en sus funciones, usos y transformaciones durante el conflicto de los intelectuales.

Otra de las diferencias centrales en la historiografía se basa en las diferencias y contradictorias representaciones sobre las condiciones de la investigación y docencia y el desarrollo y expansión del sistema universitario durante el primer peronismo. Para algunos autores la explosión matricular y la ampliación de la base social de universitarios registrada durante el peronismo se vio estimulada positivamente por medidas como la supresión de los aranceles, del examen de ingreso, la implementación de un sistema de becas a estudiantes de bajos recursos y la creación de la Universidad Obrera:

En este sentido y pese a sus fallas, el primer gobierno de Perón intentaría nacionalizar la universidad con el objetivo de posicionarla al servicio del desarrollo de la Argentina industrial. Las políticas públicas y las políticas de la universidad deberían vincularse estrechamente, ya que, entre otras cuestiones, ese era el mandato dado por el pueblo desde las urnas y a través de su total apoyo a las medidas de gobierno (Recalde 2007: 53).

Para otros autores estos mismo rasgos tuvieron más bien efectos negativos: “En este sentido, la oposición parlamentaria representada por diputados de la Unión Cívica Radical estaban en lo cierto cuando hacían hincapié

en el carácter reaccionario del sistema de educación técnica propugnado por Perón, ya que éste dividía el sistema educativo siguiendo claras líneas de clase” (Plotkin 1994: 154-155). El panorama sobre las condiciones de la investigación, docencia y masificación de la educación durante el peronismo desarrollado por Halperín Donghi (1962) muestra una visión y una opinión general también negativa:

Un profesorado mal pagado, laboratorios sin materiales, locales exiguos y bibliotecas sin recursos para ampliar su acervo eran el resultado de la distraída atención del régimen por su Universidad; en esas circunstancias la apertura de la misma a todos los aspirantes, sin pruebas de selección (concesión que venía a satisfacer una demanda muy antigua y arraigada, basada en parte en razones de comodidad, pero también en la demasiada amarga y repetida experiencia de lo que habían sido esas pruebas mientras habían tenido vigencia) no podía sino agravar situaciones ya intolerables (Halperín Donghi 1962: 189).

Como señala Pronko (2000) si juntamos las miradas hacia el interior del campo académico vemos que la relación entre peronismo y universidad fue particularmente contradictoria no sólo en los hechos, sino también en sus interpretaciones. Las visiones generales extremadamente negativas como en Halperín Donghi y Garzón Valdés o rupturistas como en Sigal, Sarlo y Terán son discutidas por las investigaciones que han apuntado a disciplinas e instituciones particulares como Buchbinder y Soprano. Asimismo, Neiburg (1998) advirtió que la caracterización de los intelectuales denominados en su conjunto como “peronistas” debería ser profundizada. Una mayor o menor distancia temporal y personal con este particularmente controvertido objeto de estudio podría explicar el mayor o menor tenor crítico de algunos relatos sobre otros. Así pues, el mayor hincapié, por ejemplo, de Halperín Donghi y Garzón Valdés, en señalar los impactos negativos que el peronismo suscitó en el ámbito académico también podría relacionarse al hecho de que ellos mismos fueron testigos de aquella universidad intervenida y de ese mundo intelectual profundamente escindido. Esta advertencia resulta de suma importancia a la hora de abordar y comprender las interpretaciones sobre la historia intelectual y académica durante el peronismo:

Se constituyeron dos panteones paralelos y perfectamente opuestos, donde cada elemento se insertaba en una línea coherente: “civilización”, liberal, y “nacionalismo”, popular o reaccionario (...). Los dos cuerpos de interpretaciones del pasado argentino no llegaron a integrarse en un campo de reconocimiento mutuo; por el contrario, tanto su fuerza como su incompatibilidad se

nutrieron de la simbiosis entre orientaciones políticas y lecturas de la historia (Sigal 2002a: 11).

En este sentido, Terán señaló lo que también solía decir en la introducción a sus clases sobre la cultura durante el primer peronismo:

Además, también a medida que nos acercamos a nuestro presente, yo mismo me encuentro con un tiempo y con acontecimientos que fueron parte de mi vida. Se sabe que, cuando ello sucede, la distancia con respecto a lo estudiado es mucho menor que cuando hablamos, por ejemplo, de Esteban Echeverría, y por ende resulta más difícil asegurar la “objetividad” de lo que se dice. Claro que eso que llamamos objetividad en última instancia no existe, puesto que siempre se piensa desde un conjunto de ideas y valores previos. Pero sin duda la distancia temporal ayuda a que ese ideal de objetividad, inalcanzable aunque siempre deseable, resulte más factible (Terán 2009: 257).

En este panorama polarizado de la historiografía, se comprende también el contradictorio desarrollo de las historias de la filosofía argentina escritas por sus propios protagonistas.

La historia de la filosofía argentina desde sus protagonistas

La mayoría de los estudios sobre la filosofía en Argentina se concentraron en analizar el desarrollo del propio campo a partir de la lucha antipositivista a principios de siglo y la difusión de las diferentes corrientes de pensamiento, generaciones o autores particulares (Romero 1952, Farré 1958, Torchia Estrada 1961, Caturelli 1962, Vázquez 1965, Farré y Lértora Mendoza 1981, Biagini 1985a, 1989 y 1999 y Cappelletti 2000). Estos textos revelan las disputas entre grupos académicos, influenciados por controversias personales y las polarizaciones del peronismo.

Haciendo un recorrido por las contribuciones de estos filósofos al estudio de la historia de su propia disciplina, destacamos tres cuestiones centrales: 1) el problema de los “mitos de origen” verificado fundamentalmente en la disputa entre Alejandro Korn y Coriolano Alberini por la paternidad de la filosofía argentina y la lucha antipositivista; 2) el conflicto entre católicos y laicos, verificado en las diferentes valoraciones que los representantes del pensamiento cristiano tuvieron en los textos y su entrada o no al *canon* general; 3) la ausencia de la cuestión política, en tanto los autores no señalan o sólo secundariamente acontecimientos del contexto socio-político nacional e internacional en su historización de las ideas filosóficas.⁵

5 Luis Farré (1958) resumió el desarrollo de la filosofía a partir de la superación del positivismo a través de Coriolano Alberini y las diferentes corrientes de pensamiento

Tomando este primer corpus de textos, a saber, los dedicados a la relación entre peronismo, universidad e intelectuales y la historia de las ideas filosóficas, podemos verificar la existencia de interpretaciones polarizadas, relacionadas, fundamentalmente, a las rupturas y disputas ideológicas entre grupos académicos. Así pues, muchas de las diferentes interpretaciones sobre la historia intelectual y filosófica se relacionan al hecho de que los autores se han encontrado involucrados en los conflictos que enfrentaron,

y especialidades con un amplio capítulo dedicado a la filosofía católica. En la línea opuesta, Francisco Romero (1952) analizó el agotamiento del positivismo, destacando su profunda labor civilizadora, y los primeros pasos de su superación provenientes de la vuelta a Kant. A diferencia de las interpretaciones de Farré, se advierte una sobreestimación de la figura de Alejandro Korn y la ausencia de comentarios sobre el desarrollo de la filosofía católica y sus representantes. Desde la línea de Romero, Juan Carlos Torchia Estrada (1961) realizó un cronograma histórico sobre el desarrollo del pensamiento filosófico destacando la importancia de Korn a quien dedicó el espacio mayor en el capítulo sobre la superación del positivismo. Los pensadores católicos no son tomados en cuenta. Por el contrario en *La Filosofía en la Argentina actual* del profesor católico cordobés Alberto Caturelli (1962), el capítulo más detallado fue dedicado a los representantes de la filosofía católica: Tomás Casares, César Pico, Octavio N. Derisi, José María Estrada, Leonardo Castellani, Juan R. Sepich, entre otros, muchos de ellos activos en las universidades a partir del recambio docente provocado por las intervenciones peronistas. *La Antología filosófica argentina del siglo xx* de Juan Adolfo Vázquez (1965) ofreció una selección de textos de los filósofos argentinos considerados los más destacados en la generación nacida entre 1860 y 1910. Años más tarde, Luis Farré y Celia Lértora Mendoza publicaron en 1981 una abarcadora y sintética obra sobre la historia de la filosofía argentina. Aquí las figuras de Korn y Alberini aparecieron por primera vez sin destacar a ninguno por sobre el otro. Más cercano a nosotros, Hugo Biagini ha dirigido y realizado varias investigaciones sobre la filosofía en la Argentina entre las que se destacan *Panorama Filosófico Argentino* (1985a) y *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino* (1989) al tiempo que sus estudios sobre la Reforma Universitaria platense (1999) han detallado el clima intelectual y político del que formaron parte muchos de los filósofos que contempla este estudio. El conflicto vuelve a hacerse explícito en *Filosofía Argentina del siglo xx* de Ángel Cappelletti (2000), quien retomó desde las interpretaciones de Romero la caracterización de las principales corrientes filosóficas argentinas a partir de Korn, como la figura central de este movimiento, y luego, la incorporación, sobre todo de la filosofía alemana, ignorando a los católicos. Las historias de la filosofía a nivel continental reprodujeron menos estas disputas. Dussel, Mendieta y Bohórquez (2011), Piñeiro Iníguez (2006), Beorlegui (2004), Navarro y Gernstemberg (2002) y Devés Valdés (2001) han analizado la historia del pensamiento en perspectiva latinoamericana, demostrando que el antipositivismo de principio de siglo y el pensamiento liberacionista de la segunda mitad del siglo xx fueron fenómenos que abarcaron a amplios sectores intelectuales a nivel continental. Dussel, Mendieta y Bohórquez (2011) y Beorlegui (2004) han tomado en cuenta las cosmovisiones indígenas como parte sustancial de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano.

a lo largo de la historia, a reformistas y peronistas, a católicos y laicos. En este sentido, cobra importancia la profundización de los estudios de caso, que puedan echar luz sobre las específicas consecuencias y transformaciones que la política universitaria peronista suscitó en las disciplinas humanísticas y la variedad de posturas de los intelectuales dentro y fuera de la universidad. En este estudio, la pluralidad de los actores que se pondrán de relieve—filósofos universitarios católicos y laicos, los que se encontraron en espacios alternativos al universitario en la oposición, así como los jóvenes ligados a las vanguardias que se entendían fuera de la polarización de la generación anterior— contrasta con la mirada de una historiografía que hasta ahora sólo ha prestado atención a grupos parciales.

La recepción de la filosofía alemana en la Argentina: un campo de estudios en construcción

Si las historias de la filosofía en Argentina estaban en disputa por la legitimidad de sus miembros en el campo filosófico y político, todas coincidieron en señalar la centralidad de la influencia alemana en la constitución de los estudios filosóficos académicos argentinos.

El libro de Coriolano Alberini *Die deutsche Philosophie in Argentinien* publicado en Berlín en 1930 fue pionero en el estudio de las tempranas influencias alemanas en el pensamiento argentino, especialmente novedosas fueron las tesis de la recepción de Herder. En el ensayo de Alberini el futuro “espiritual” argentino se presentaba como destinado a desarrollar una filosofía autónoma para formar parte, junto con las europeas, del concierto de la universalidad del saber:

Todo esto revela cuán manifiesto es el impulso hacia la creación de un fuerte espíritu filosófico en la Argentina, tierra donde todo es posible, precisamente porque siendo un pueblo de escasa historia, no sufre los tóxicos del exceso de historia. Buenas razones hay para presumir el no lejano advenimiento de un pensar filosófico autónomo, que será tal a fuerza de honda y legítima universalidad. Ya no dependeremos de traductores, de epígonos o de continuadores, así sean eminentes. Con severa modestia hemos de tomar lo bueno donde lo encontremos, para devolverlo —si es posible— con cuño propio (...). El espíritu argentino adquirirá, así, una amplia y sólida autonomía, nutriéndose, libre, directa y críticamente, con las formas más substanciales del pensamiento universal, y en esta luminosa tarea la filosofía alemana desempeñará, de acuerdo con otras, el recio papel que le corresponde por su espíritu disciplinado y profundo, por su inagotable fecundidad y por su gloriosa tradición (Alberini 1966: 75-76).

Casi cuarenta años más tarde, Maliandi (1968) publicó en alemán el artículo “Der Einfluss der deutschen Philosophie der Gegenwart in Argen-

tinien” (“La influencia de la filosofía alemana contemporánea en Argentina”) retomando la pregunta de Alberini y recordando la importancia de que la filosofía argentina se conociera en Alemania. Se trató de un resumen de la influencia y contactos culturales en la filosofía desde el comienzo de la renovación antipositivista liderada por Korn y Alberini y continuada por Francisco Romero, Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Miguel Ángel Virasoro, Emilio Estiú y Eugenio Pucciarelli. Maliandi no nombra a ningún profesor católico. En el intercambio con Alemania se destaca la intermediación de José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Rodolfo Mondolfo, así como también la importancia del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 con la presencia de figuras de la filosofía alemana.

Udo Rukser, publicista y jurista alemán exiliado del nazismo desde 1939 en Chile y editor de la revista *Deutsche Blätter*,⁶ se convirtió en el primer autor alemán en publicar libros de recepción alemana en el contexto hispanoamericano. En 1958 *Goethe in der spanischen Welt* (*Goethe en el mundo hispánico*) y en 1962 *Nietzsche in der Hispania, ein Beitrag zur hispanischen Kultur und Geistesgeschichte* (*Nietzsche en el mundo hispánico, una contribución a la cultura hispánica y la historia del espíritu*); éste último contenía un esbozo sobre el movimiento antipositivista en Hispanoamérica y la recepción nietzscheana especialmente en José Ortega y Gasset, Francisco Romero, Carlos Astrada, Antonio Caso, José Gaos, Eduardo Nicol y Eugenio Imaz.⁷

La mayoría de los estudios de recepción de filósofos alemanes en la Argentina comenzó a desarrollarse a partir de la década del ochenta, paralela al mayor estudio del pensamiento latinoamericano por parte de académicos alemanes.⁸ Clara Jalif de Bertranou (1985) analizó la recepción

6 *Deutsche Blätter für ein Europäisches Deutschland gegen ein deutsches Europa* (Páginas alemanas por una Alemania europea, contra una Europa alemana) fue una revista del exilio judío alemán, fundada por Udo Rukser y Albert Theile en Chile y se editó en alemán entre 1943 y 1946.

7 Con ayuda de la amplia red intelectual que había desarrollado desde su exilio en Chile, sus referencias en Argentina eran Francisco Romero, el exiliado judío-alemán Werner Bock, en México Alfonso Reyes, quienes influenciaron la interpretación de Rukser sobre la filosofía latinoamericana y española.

8 La mayoría de los estudios académicos en idioma alemán sobre el pensamiento filosófico latinoamericano comenzaron a desarrollarse a fines de la década del setenta, junto al *boom* de la novela latinoamericana (Werz 2013). El filósofo cubano radicado en Aachen, Raúl Fornet-Betancourt es uno de los impulsores de la recepción del pensamiento filosófico latinoamericano en Alemania. En 1985 publicó un trabajo

de Max Scheler con la institucionalización de las cátedras de Ética en las universidades argentinas, destacando también la función mediadora de España a través de Ortega y Gasset y las traducciones de José Gaos. Hugo Vezzetti (1996) estudió la temprana y heterodoxa recepción de Freud en la intelectualidad argentina a partir de José Ingenieros hasta los años sesenta. Arturo Roig (2006) analizó la influencia del krausismo en políticos, juristas y filósofos argentinos. Dante Ramaglia (2007), analizó la presencia de Hegel en filósofos de tres generaciones: Alejandro Korn, Carlos Astrada y Arturo Roig. En un ensayo sobre la recepción de Walter Benjamin en la Argentina, Graciela Wamba Gaviña (1993) advirtió la temprana incorporación de textos del filósofo alemán en los planes de estudio de las carreras de filosofía argentinas en los años cincuenta. La influencia de la Escuela de Frankfurt a partir de los años sesenta ha sido analizada en las tesis doctorales de Martín Traine (1994) y Luis Ignacio García (2006 y 2009). Horacio Tarcus (2007) analizó la recepción de Marx y Alejandro Blanco (2007) se ocupó de la recepción de Max Weber en la sociología argentina.

Jorge Dotti ha aportado dos valiosos estudios de recepción de filosofía alemana en la Argentina: el primero (Dotti 1992) sobre Immanuel Kant, tomó el espacio temporal iniciado con el romanticismo hasta la fundación de la Sociedad Kantiana en Buenos Aires en 1929. El segundo (Dotti 2000), es una detallada y documentada investigación sobre la recepción de Carl Schmitt en la Argentina. La relación de los schmittianos y el primer peronismo es quizás uno de los puntos más originales de la investigación,

de recopilación comentada sobre la bibliografía filosófica latinoamericana, a la que siguieron numerosos estudios sobre filosofía, teología, diálogos interculturales en la filosofía y emancipación (1992, 2000 y 2005). Hans Schöpfung (1979) se ocupó de la teología de la liberación y Hanns-Albert Steger (1992) del pensamiento andino y de la antropología cultural de Rodolfo Kusch. Heinz Krumpel (1992) ha realizado un trabajo sobre algunas corrientes del pensamiento filosófico latinoamericano, tomando en cuenta el pasado precolombino, la posterior influencia española, el positivismo y la reacción antipositivista desde una perspectiva general. Más específicamente ha estudiado la filosofía alemana en México (1999) y las relaciones entre filosofía y literatura (Krumpel 2006). Adalbert Dessau (1987) escribió una introducción a las corrientes de pensamiento político en América Latina desde la conquista hasta los años setenta, desde una perspectiva clásica del marxismo en tanto estas corrientes son presentadas como luchas ideológicas. El pensamiento de Enrique Dussel fue analizado en idioma alemán (Peter 1997). Günther Mahr (2000) se ocupó del pensamiento del filósofo cuyano Arturo Roig. Nikolaus Werz se ha concentrado en el desarrollo del pensamiento socio-político e identitario en América Latina (1992 y 1995), del rol actual de los intelectuales latinoamericanos (2011) y en el contexto de las nuevas izquierdas en comparación con Europa (2013).

que dio cuenta de los intentos frustrados de traer a Schmitt a la Argentina por parte de funcionarios e intelectuales durante el gobierno peronista.

Tal como señala Werz (1996 y 2010) en las relaciones entre Argentina y Alemania después de 1945, encontramos análisis sobre aspectos económicos, políticos y diplomáticos y como preocupación central la inmigración ilegal de criminales de guerra nazis a la Argentina,⁹ pero mucho menos sobre los intercambios culturales.¹⁰ Sobre la recomposición de las relaciones entre la Alemania de Adenauer y la Argentina de Perón en 1952 existe la tesis doctoral de Matthias Schönwald (1998). En este trabajo, basado en el estudio de fuentes oficiales y entrevistas sobre todo del lado alemán, se realizó un recorrido detallado de los diferentes momentos en la recomposición de las relaciones entre ambos países en lo comercial, diplomático y económico pero las cuestiones de intercambio cultural y científico no fueron tratadas.

Si bien se ha destacado al CNF de 1949 como un momento de importancia central en la historia de la filosofía argentina (Terán 1986 y 1991, Maliandi 1992, González 2010, Werz 2010), no se ha estudiado su repercusión específica en los intercambios filosóficos entre Alemania y Argentina después de la guerra. Maliandi (1992) ha llamado la atención sobre la centralidad del existencialismo a nivel continental:

En los primeros años después de la guerra, en muchos ámbitos de la vida espiritual latinoamericana se siente un verdadero “clima existencial”. Después de la reanudación del transporte marítimo regular de personas, los latino-

9 Sobre la presencia de criminales nazis en la Argentina durante el primer peronismo ver los estudios de Uki Gofni (1998 y 2002) y sobre los científicos nazis en la Argentina un estudio de Carlos Nápoli (2008).

10 El estudio de las relaciones culturales, científicas, políticas y económicas entre Argentina y Alemania ha tomado un mayor desarrollo en los últimos años. Especial atención ha merecido la historia de la prensa alemana en la Argentina: fueron estudiados el caso del periódico socialista *Vorwärts* (Carreras, Tarcus y Zeller 2008) y el caso de los periódicos alemanes enfrentados durante las guerras mundiales desde la Argentina: la *Deutsche La Plata Zeitung* de orientación nacionalista y el *Argentinisches Tageblatt* de orientación liberal (Ismar 2006). Asimismo, en los últimos años, han aparecido mayores avances en el análisis de las relaciones académicas, científicas y culturales entre ambos países. Los aportes de científicos alemanes en la constitución de instituciones y disciplinas han sido abordados en trabajos recientes, ejemplos de ello es la labor del pedagogo Wilhelm Keiper en la creación del Instituto Nacional del Profesorado Secundario (Gliech 2008), del científico alemán Hermann Burmeister en las ciencias naturales (Carreras 2009) y de Robert Lehmann-Nitsche en la constitución de la antropología (Chicote y García 2009).

americanos que visitaron Europa no solamente encontraron ciudades destruidas, sino también la destrucción de la confianza, expresada en la filosofía existencialista. Esa manera de pensar será exportada a América Latina, donde los fenómenos culturales de Europa son observados e imitados (Maliandi 1992: 202, traducción propia).

El análisis de la colombiana Andrea Cortés-Boussac (2007) da cuenta de una amplia y productiva recepción crítica de Heidegger en la obra de los filósofos latinoamericanos hasta el presente. Para la autora, la enorme recepción heideggeriana en América Latina no solamente pasó por una etapa de “traducción” y “comprensión crítica”, sino que alcanzó la etapa “evolutiva”: “En este nivel se crea teoría desde Heidegger, se da otro movimiento en el pensar, se toma otro camino en el pensamiento partiendo de Heidegger” (Cortés-Boussac 2007: 77). El grupo Hiperión fundado en México en 1948 y fuertemente atraído por la pregunta existencial y de la mexicanidad, especialmente en los ensayos filosóficos y literarios de Emilio Uranga y Octavio Paz y las reflexiones críticas de Rodolfo Kusch y Danilo Cruz Vélez son los ejemplos más destacados por Cortés-Boussac en su análisis de la etapa “evolutiva” de recepción heideggeriana en América Latina.

La presente investigación intenta una aproximación hasta ahora no realizada en el campo de la historia intelectual sobre filósofos, en tanto comprendemos estos académicos en los contextos socio-políticos de su producción como resignificaciones, funciones y estrategias diversas de discursos en disputa. Así, las disputas alrededor del existencialismo heideggeriano en la Argentina del primer peronismo y la posguerra europea serán analizadas en la pluralidad de actores que participaron de las luchas por el “capital simbólico” y en función de los entrecruzamientos e intercambios provocados por la llegada de filósofos alemanes a la Argentina. El debate argentino-alemán en torno a Heidegger —quien se encontraba en Alemania en pleno proceso de desnazificación— será comprendido en el contexto político de su recepción. Los entrecruzamientos de las miradas argentinas y alemanas permitirán poner en relación múltiples dimensiones socio-políticas y culturales: producción intelectual, historias institucionales, trayectorias académicas e intercambios y diálogos filosóficos en los conflictivos contextos de la política cultural peronista en Argentina y la crisis de la posguerra en Alemania. Así, este trabajo es también un aporte a la profundización de la creciente investigación sobre el intercambio cultural entre ambos países, en un campo como el filosófico, central en la constitución de ambas culturas académicas e intelectuales.

III. Fundamentos teóricos y metodológicos. El debate centro-periferia, la cuestión de la recepción y el campo filosófico en perspectiva socio-histórica

“Ser famoso en América del Sur, no es dejar de ser un desconocido” (Borges 1998: 292) esta frase atribuida por Jorge Luis Borges al poeta franco-argentino Paul Groussac resume uno de los sentimientos más comunes de los intelectuales del sur, sentirse en la “periferia” respecto de Europa como “centro”. El análisis sobre la producción filosófica en América Latina nos lleva inmediatamente al debate sobre centros y periferias en el campo intelectual internacional. Los filósofos latinoamericanos de la primera mitad del siglo xx problematizaron esta cuestión en términos de evolución. Entendían que por ser naciones jóvenes, el desarrollo de la filosofía —es decir, del pensamiento especulativo latinoamericano— se había dado tardíamente, pero estaba destinado a ser parte del concierto universal del pensamiento (Alberini 1930, Korn 1936, Zea 1945, Romero 1952, Maliandi 1968 y Miró Quesada 1983). Mientras tanto, la “dependencia” de la recepción de la filosofía europea era un paso necesario que acabaría en el desarrollo de un pensamiento filosófico propio y diferente del de Occidente (Zea 1945 y 1953, Astrada 1956, Kusch 1962, Dussel 1975, Roig 1993 y Fornet-Betancourt 2005).

En este sentido, García (2009) ha entendido a los filósofos argentinos de las posguerras dentro de la generación del “ocaso de Occidente” y el clima intelectual que abogaba por la posibilidad de ese desarrollo propio y original en la filosofía:

Acaso por aquella consolidación institucional y por este dinamismo intelectual, la filosofía de esos años fue uno de los lugares privilegiados de reflexión acerca de lo que se denominara en la época la “crisis de la cultura”, la crisis del liberalismo y los efectos de la guerra, la debacle de un horizonte civilizatorio y la promesa de una nueva humanidad. Creemos que la complejidad de esta zona de la cultura argentina aún espera abordajes a su altura (García 2009: 90).

En esta constelación intelectual común al resto del continente que Devés Valdés (2010) ha llamado entre “modernización e identidad”¹¹, las nociones de centro-periferia deben ser tomadas con algunas reticencias. Desarrolladas a partir de los ensayos críticos sobre las dependencias económicas

11 En la filosofía, la antinomia entre el eurocentrismo y la posibilidad de una filosofía propia en América Latina tuvo su mayor visibilidad en el debate entre el filósofo mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy sobre la “autenticidad” de la filosofía latinoamericana (Fornet-Betancourt 2005: 24).

entre el norte y el sur (Cardoso y Faletto 1967), estas conclusiones se trasladaron luego a la cuestión de la circulación del conocimiento (Sarlo 1988, Richard 1991, Mignolo 2001, Alatas 2003 y Holtz 2012).

La posguerra alemana y el comienzo de la Guerra Fría coincidió con el surgimiento del movimiento peronista que suscitó una de las transformaciones políticas, sociales y culturales centrales de la historia argentina. Siguiendo a Klengel (2011), nuestro análisis sobre filósofos argentinos y alemanes se enfoca en un contexto particular en donde los centros y periferias se diluyeron, creando un “entre-espacio” (*Zwischenraum*) o “espacio libre” (*Freiraum*) para la emergencia y reconocimiento de intelectuales latinoamericanos en el centro:

Por causa de la guerra, esos intelectuales latinoamericanos no solamente se despidieron de la idea de una supremacía cultural de Europa, poniendo en duda las tradicionales jerarquías y ordenes culturales, sino también se articularon como actores en el campo internacional de la política cultural, en tanto hicieron de la reconstrucción cultural su tarea propia, en el sentido de una reconquista de la cultura después del desastre de la guerra, bajo el signo de un discurso humanista de la igualdad (Klengel 2011: xi-xii, traducción propia).

La pregunta central es en qué medida esta nueva constelación geopolítica puso a estas regiones en un proceso de reconocimiento y potenciales de desarrollo intelectual “contra-hegemónicos” (Keim 2008) o en el lugar que Beigel llama “centros periféricos” (Beigel 2013).

Desde esta perspectiva, nuestro análisis se centra en las transformaciones de los intercambios intelectuales transnacionales entre Argentina y Alemania en contextos de fuertes polarizaciones, tomando las nociones de centro y periferia en un sentido crítico. Para esto es necesario comprender la recepción y transferencia de ideas en sus funciones, usos y resignificaciones.

La noción de “figura conceptual”

Refiriéndose al contexto de transposiciones y traducciones en la filosofía, en una conferencia por la inauguración del Centro Francés de la universidad alemana de Friburgo en 1989, Pierre Bourdieu (2002) hizo referencia al siguiente hecho: cuando los textos circulan sin sus “contextos” provocan “malentendidos” que permiten, por ejemplo “un Heidegger consagrado por marxistas franceses en los años cincuenta” (Bourdieu 2002: 4; traducción propia). Si bien el mismo fenómeno de apropiaciones heterodoxas de Heidegger se dio en el contexto argentino que engloba nuestro análisis,

entendemos necesario diferenciarnos del concepto de recepción con foco en el “malentendido” bourdiano.

En un estudio sobre Nietzsche en el contexto hispanoamericano, Rukser (1962) llamó la atención sobre la importancia de no hacer referencia a los “malentendidos” (*Missverständnisse*) o “errores” (*Irrtum*) en la recepción, sino y especialmente a la pregunta “cómo y porqué se diferencia el punto de vista hispánico de otros” (Rukser 1962: 8, traducción propia). En esta temprana crítica a la concepción de recepción como malentendido, el publicista judío-alemán exiliado en Chile analizó el impacto de autores alemanes en el ámbito hispanohablante en un sentido amplio:

También significados falsos, superficiales y banales tuvieron una función y hay que integrarlos al tejido total. Porque justamente a través de la confrontación de diferentes niveles se puede ver lo que significa Nietzsche en el mundo hispánico. Queda abierto si allí existió una “verdadera” imagen de N. Eso es imposible de decir, porque muchas veces no existía esa voluntad (Rukser 1962: 8-9, traducción propia).

El concepto de recepción planteado por Jorge Dotti (1992, 2000 y 2008) se acercó más concretamente a esta temprana crítica de la recepción como malentendido a través de la formulación del concepto de “figuras conceptuales”. A través de esta noción, Dotti focalizó el estudio de recepción en Latinoamérica en tanto “usos”, “funciones”, “sentidos” y “resignificaciones” que se dieron a diferentes autores y teorías foráneas entendiendo la recepción como un proceso intrínsecamente original: “leer textos ajenos genera inevitablemente respuestas autóctonas; más aún: receptar y concretizar discursos que se originan en otros ámbitos es siempre un gesto original, por menardista que fuere” (Dotti 2008: 2).

El concepto de “figuras conceptuales” –ya utilizado por Dotti en sus análisis de Kant (Dotti 1992) y Carl Schmitt (Dotti 2000) en la Argentina– aboga por el análisis de la recepción en sus “funciones” y “sentidos” locales:

En todos los casos, me manejé con un concepto algo amplio de “recepción.” Atendí siempre a la presencia discursiva de los nombres en cuestión, me ocupé de la manera como sus ideas eran expuestas en textos catalogables bajo géneros variados (periodismo, ensayística, textos de estudio, epistolario, etc.). O sea, me interesó la *función* que desempeñaban en contextos políticos bien determinados, cuyas especificidades marcaban de significación precisamente política a los materiales estudiados. Consideré siempre como lo más importante el sentido que –como lector e intérprete de los mismos– *debía* atribuirles

al analizar su circulación por contextos tanto del espacio público en general, como de la política en particular (Dotti 2008: 3).

Retomando esta noción, entendemos que los “malentendidos” son intrínsecos al proceso de recepción y a la libertad de “usos” y “resignificaciones” que los autores tienen, en parte, por estar en otros contextos. Dotti dice al respecto: “Así como todo autor precedente es inevitablemente contemporáneo a la lectura que de él se hace, así también toda idea receptada es necesariamente tan local como la comprensión y uso –argumentativo, retórico y/o político– que de ella se ensaya” (Dotti 2008: 2).

Siguiendo la hipótesis de Gingras (2002) mientras más “abstracta”, “elástica” y “abierta” es una teoría, es más usual su transferencia a otros contextos, podemos argumentar que el discurso filosófico es fácilmente transportable en tanto –según su propia definición– se trata de una forma de discurso “universal” con eje en la búsqueda de la verdad. En este sentido, cabe agregar que el discurso filosófico del existencialismo heideggeriano –foco de nuestro análisis– aportaba conceptos generales y abstractos que se prestaban a “funciones” y “usos” muy diversos y, como hemos mencionado, eran en el contexto argentino reinterpretados y discutidos por filósofos y políticos de diferentes orientaciones ideológicas.

En nuestro análisis, tanto los discursos específicamente filosóficos como los generados por actores políticos –como en el caso de algunos discursos del presidente Juan D. Perón en la fundamentación filosófica de la doctrina peronista– serán ejemplos para la aplicación del término “figura conceptual” en tanto “usos” de la tradición filosófica europea, especialmente de Heidegger– en contextos de ideologías en disputa.

El campo intelectual, luchas y capital simbólico en la filosofía

Altamirano (2013) ubica a los intelectuales latinoamericanos en la tradición conceptual que el vocablo tomó desde la repercusión internacional del *affaire Dreyfus* en Francia¹² a fines del siglo XIX:

12 Alfred Dreyfus fue un capitán del ejército francés de origen judío, condenado injustamente por alta traición. El famoso texto titulado *J'Accuse!* de Émile Zola publicado en 1898 inauguró la atención de la causa y el respaldo de muchas personalidades de las letras y las ciencias a la reapertura de las investigaciones. A partir de entonces, se utilizó el término “intelectual” para definir a aquellos hombres de cultura que se expresaban en el ámbito público. Sobre el caso Dreyfus y el comienzo y decadencia de la “era de los intelectuales” en Francia ver: Winock (1997) y Orly y Sirinelli (2004).

También en América hispana la recepción y el uso del vocablo “intelectual”, como sustantivo y en la acepción que había cobrado en Francia, se produjeron muy rápidamente (...). El nuevo término se ajustó sin dificultades a una tradición ideológica preexistente, la del americanismo, que rendía culto a las minorías ilustradas y a su papel en la construcción de las nuevas naciones del subcontinente (Altamirano 2013: 45).

Asimismo, en comparación con el libro de Winock (1997) sobre los intelectuales en Francia —donde hubo por ejemplo una era Gide y una en torno a Sartre— Altamirano (2010) recalca que si bien en América Latina el *Ariel* marcó una época y también el problema de la tutela de Europa, no hay tantos nombres o lugares que puedan simbolizar los períodos intelectuales. Como señala Klengel (2012), otra de las cuestiones centrales que caracterizan a los intelectuales latinoamericanos es la estrecha relación de los mismos con la política.

Siguiendo estos postulados, en nuestra noción de “intelectual” tomaremos en cuenta la definición propuesta y utilizada por Werz (2011 y 2013) en sus estudios sobre intelectuales latinoamericanos. Los filósofos analizados se definen como intelectuales en tanto: su presencia en la opinión pública; la amplitud del público receptor; su posición partidaria o ideológica; la aspiración universal o vanguardista y el alto nivel de sus contribuciones (Werz 2011: 152). Así, nuestra definición de intelectual apunta a poder analizar la producción intelectual y las disputas conceptuales en conexión con la estrecha relación de los filósofos y la política en contextos de fuertes polarizaciones ideológicas. Asimismo, a partir del enfoque sociológico del campo intelectual propuesto por Pierre Bourdieu (1997) analizaremos las posiciones, lógicas disciplinares, autonomía relativa y “capital simbólico” de los filósofos en las “luchas” académicas del contexto específico de posguerra y primer peronismo.

En un análisis del campo intelectual en el que surgió la obra de Martin Heidegger, Bourdieu (1991) definió las lógicas de la disciplina filosófica como un discurso particularmente cerrado y entendido por sus miembros dentro de una lectura “sin contexto”, como forma de distinción:

Como discurso en forma, el discurso filosófico impone las normas de su propia percepción. La formalización que mantiene al profano a distancia respetuosa protege el texto contra la “trivialización” —como dice Heidegger— condenándolo a una *lectura interna*, en un doble sentido de lectura limitada a los límites del mismo texto, e inseparablemente, reservada al grupo selecto de los profesionales de la lectura que acepta como evidente la definición “internalista” de la lectura: es suficiente interrogar los usos sociales para ver que el

texto filosófico se define por lo que no puede ser leído (de hecho) sino por los “filósofos”, es decir, por unos lectores convertidos con anticipación, dispuestos a reconocer —en el doble sentido— el discurso filosófico y a leerlo como debe requiere ser leído, es decir, “filosóficamente”, según una intención pura y puramente filosófica, excluyendo toda referencia a algo distinto del discurso mismo que, siendo su propio fundamento, no tiene exterior (Bourdieu 1991: 91-92).

En el campo filosófico argentino también se reprodujo esta lógica disciplinar que describe el sociólogo francés, en tanto en la filosofía académica se trataba de producción, reproducción y comentario de textos consagrados: “Todos los que hacen profesión del filosofar tienen un interés de *vida o muerte, como filósofos*, en la existencia de ese depósito de textos consagrados, cuyo dominio más o menos completo constituye lo esencial de su capital específico” (Bourdieu 1998: 508). Además de las lecturas de esos textos “consagrados”, en contextos de recepción diferentes a los de su producción se generaron apropiaciones, resignificaciones y usos diversos y amplios, desarrollando una recepción “activa y como reconfiguración permanente de sentidos” (García 2010a: 55).

Poniendo de relieve la importancia de la posición de los actores en lucha por la heterodoxa recepción de Heidegger en el caso francés, Bourdieu (2002) señaló las apropiaciones instrumentalizadoras de su discurso:

Es necesario, pues, preguntarse cuál es la lógica de las elecciones que hacen que tal editor o tal autor sea designado para devenir el importador de tal o cual pensamiento. Evidentemente hay beneficios en la apropiación (...). Los autores extranjeros son objeto frecuente de usos muy instrumentalistas; son frecuentemente utilizados para causas que quizás ellos reprobarían o recusarían en su propio país. Se puede, por ejemplo, servirse de un extranjero para abatir a colegas nacionales. Tomo el ejemplo de Heidegger. Todo el mundo se pregunta aquí cómo los franceses han podido interesarse tanto por Heidegger. De hecho hay muchas, muchas razones, casi demasiadas... (Bourdieu 2002: 5, traducción propia).

En nuestro estudio sobre el campo receptor de Heidegger en Argentina, el “capital simbólico” central en la lucha por los posicionamientos también se fijó en los roles de traductores, editores y comentaristas. En nuestro caso, también se agrega la importancia del CNF de 1949, entendiendo los congresos internacionales como “espacios claves” (*key sites*) para la gestión social de la producción de conocimiento académico (Gross y Fleming 2012: 153). Neil Gross y Crystal Fleming (2012) sostienen que el estudio de las conferencias no ha sido suficientemente tenido en cuenta por la sociología

de la ciencia. Enfatizan en cambio su importancia central en la constitución de legitimidades, saberes y posicionamientos en el campo académico:

Una conferencia puede ser la forma de asegurar y establecer la legitimidad de un nuevo subcampo, teoría o enfoque, aquellos –dentro o fuera de la comunidad científica– que quieren disputar formas de paradigmas ven las conferencias como objetivos estratégicos para atacar y/o como espacios donde pueden intentar reclutar a otros para el cambio institucional o intelectual (Gross y Fleming 2012: 157, traducción propia).

En el presente trabajo, al estudio de editores y traductores (Bourdieu 2002) y organizadores de conferencias (Gross y Fleming 2012), se suma la importancia de las “redes intelectuales” y especialmente de la correspondencia entre filósofos (Roig 2001: 11).

Trabajo de archivo e *histoire croisée* como perspectiva metodológica

En las investigaciones sobre recepción, la transferencia de ideas suele analizarse como un proceso unilateral, que involucra especialmente una cultura de producción y otra de recepción. En nuestro estudio sobre filósofos argentinos y alemanes en la posguerra, nos propusimos comprender la recepción desde una perspectiva que involucrara las miradas de ambos lados y sus “entrecruzamientos”. Werner y Zimmermann (2004) se ocuparon de describir este enfoque a partir del concepto de *histoire croisée*, contrapuesto a los estudios de transferencias y recepciones unifocales. Para los autores, este enfoque se define en lo que el entrecruzamiento puede producir de novedoso e inédito, es decir, una de sus ambiciones es pensar los “cambios” producidos en los procesos de recepción como actividad recíproca (Werner y Zimmermann 2004: 23).

Siguiendo a los autores, el análisis de los “entrecruzamientos” en sus “novedades” y “cambios” requiere la presencia de un observador activo y atento a la dimensión empírica y reflexiva de sus objetos de estudio, del contexto y de sí mismo como espacios de comprensión. El método de análisis, denominado “inducción pragmática y reflexiva” insiste en la necesidad de partir de las situaciones concretas y la lógica de los actores, así como de multiplicar las posiciones del observador y abordar diferentes dimensiones:

En consecuencia, el investigador de hoy se ve obligado a considerar sus propios conceptos e instrumentos analíticos como resultado de un proceso de entrecruzamiento complejo, donde las tradiciones nacionales y disciplinares se han amalgamado según configuraciones variadas, y a reintroducir en su

propia investigación los puntos de vista correspondientes (Werner y Zimmermann 2004: 33, traducción propia).

En la estructuración metodológica de la presente investigación se ha tomado en cuenta esta perspectiva en varias dimensiones. El trabajo de archivo realizado principalmente entre Argentina y Alemania se desarrolló en tres etapas relacionadas entre sí y con la consecuente multiplicación de los puntos de vista. La primera fase del trabajo de archivo tuvo su foco en la recolección de datos sobre la recepción de la filosofía alemana, especialmente Heidegger, en los filósofos argentinos. Esta etapa se concentró en revistas, libros, cartas, legajos y documentos accesibles en los archivos universitarios argentinos de La Plata, Buenos Aires y Mendoza, en colecciones privadas de Buenos Aires y Córdoba y en el acervo bibliográfico del Instituto Ibero-Americano de Berlín. Luego de esta primera etapa, se hizo evidente la transformación provocada por el CNF de 1949 en la que filósofos europeos, en su mayoría alemanes, llegaron por primera vez a América Latina. La inmediata pregunta sobre la mirada contrapuesta y los posibles diálogos interculturales llevaron a la planificación de una segunda etapa de recolección de datos. Esta segunda fase fue realizada a partir de legajos y legados de filósofos alemanes presentes en el citado congreso mendocino disponibles en el archivo de la Universidad de Friburgo i. Br. y el Archivo de Literatura de Marbach. Se recogieron cartas, informes, recortes de periódicos y documentos oficiales sobre la situación de los filósofos en la posguerra, su participación en el CNF y los posteriores contactos con filósofos de Sudamérica. La segunda fase puso de relieve los conflictos en el campo filosófico alemán de la posguerra, la posición central y conflictiva de Martin Heidegger en el campo filosófico, las transformaciones en los puntos de vista de los filósofos alemanes que pudieron viajar a Argentina y la fecundidad de los contactos entre alemanes y sudamericanos después de 1949. Por último, una tercera dimensión sobrevolaba desde un punto de vista macro toda la investigación: los conflictivos contextos políticos y sociales de ambas partes que —a su vez— se entrecruzaban entre sí: la posguerra y el primer peronismo. Esta dimensión contextual fue explorada a partir de un tercer relevo de materiales en hemerotecas, archivos y bibliotecas de ambos países.

Las entrevistas fueron realizadas lo largo del trabajo de archivo y la escritura de la tesis a especialistas de la historia intelectual y de la filosofía en Alemania y América Latina, quienes —en algunos casos— conocieron

a los filósofos involucrados en este estudio o fueron protagonistas de las transferencias de ideas filosóficas entre Alemania y América Latina. Estas entrevistas posibilitaron que en el trabajo se dimensionaran las redes académicas personales y los contextos y luchas de poder como factores centrales en la transferencia de ideas y la comparación con otras regiones.

Una dimensión metodológica central en la estructuración del trabajo empírico y la evaluación de las fuentes fue la realización del trabajo en el espacio intermedio de las tradiciones académicas alemanas y argentinas, donde también se insertan las preguntas de investigación del estudio y la dimensión interdisciplinaria. La presentación en coloquios de doctorandos de ciencias sociales y humanidades en Alemania y Argentina y en congresos internacionales sobre historia intelectual entre Europa y el denominado “Sur global”¹³ ampliaron las perspectivas teóricas y metodológicas de la investigación.¹⁴ Además, el enfoque interdisciplinario del trabajo permitió complementar la perspectiva socio-histórica: redes, sociabilidades académicas y lógicas disciplinares de los filósofos, con la dimensión política; en tanto los filósofos son analizados como “intelectuales”, es decir, formadores de discursos en disputa, con usos y funciones diversos en contextos de fuertes polarizaciones ideológicas.

13 Agradezco los comentarios críticos realizados por colegas y profesores en el marco de los coloquios de doctorandos del Graduiertenkolleg “Kulturkontakt und Wissenschaftsdiskurs” de la Universidad de Rostock (7 de enero de 2011, 8 de julio de 2011, 13 de mayo de 2012 y 18 de enero 2013). El 5 de noviembre de 2010 en el Coloquio Científico del Instituto Ibero-Americano de Berlín y el 1 de junio de 2011 en el marco del Arnold-Bergstraesser-Institut en Friburgo i. Br. El 11 de enero de 2012 en el Coloquio de Doctorandos del Prof. Nikolaus Werz en la Universidad de Rostock. Entre el 8 y 9 de noviembre de 2012 en el Coloquio Interdisciplinario de Doctorandos entre la Universidad de Rostock y Potsdam. En dos oportunidades en el Coloquio de Doctorandos del Lateinamerika-Institut (LAI) de la Universidad Libre de Berlín (27 noviembre de 2012 y 31 de mayo de 2013).

14 La participación en eventos internacionales enriquecieron las perspectivas teóricas y metodológicas del análisis. Las jornadas organizadas por Wiebke Keim “Paramètres épistémologiques de la circulation des idées en sciences sociales” en la Universidad de Friburgo i. Br. (28 y 29 de marzo de 2012) y “Relevant factors for acceptance and rejection of travelling texts in the social sciences” en la Maison Interuniversitaire des Sciences de l’Homme d’Alsace, Strasbourg (13 y 14 de febrero de 2014) fueron claves en la discusión de parámetros contextuales e internos de la circulación de ideas entre Europa y el sur global. Las discusiones del simposio 964 dirigido por Horacio Crespo y Mina Navarro “Heterodoxia y frontera en la construcción del pensamiento latinoamericano, perspectivas teóricas y estudios de caso” en el marco del “54th. International Congress of Americanists. Building Dialogues in the Americas” de Viena en julio de 2012 fueron vitales para dimensionar la perspectiva del análisis a nivel continental.

La recolección de datos empíricos en tres fases y las entrevistas fueron fundamentales para ampliar las miradas en el diálogo transatlántico, comprender el problema desde perspectivas micro y macro, atender a las transformaciones, cambios y novedades en el proceso de entrecruzamientos, en el sentido que proponen los autores de la *histoire croisée*. Asimismo, los contextos académicos y culturales diversos en el desarrollo del trabajo de archivo, durante las entrevistas, los coloquios, congresos científicos y el proceso de escritura de la de presente investigación enriquecieron y multiplicaron las perspectivas del análisis y la evaluación de las fuentes en fructífero diálogo interdisciplinar e intercultural.

CAPÍTULO 1

Antecedentes históricos

**La filosofía alemana en la Argentina:
antipositivismo, Reforma Universitaria y
consolidación de la filosofía
(1918-1946)**

El argentino es muy abierto al mundo. Le interesa el francés, alemán, inglés, por estar en la periferia. A los que están en el centro no les interesa lo que está al lado.¹

1.1. Introducción

Siguiendo a Devés Valdés (2001) la “modernización e identidad” son los dos grandes conceptos o problemas que marcan, enmarcan, estructuran y ordenan el pensamiento latinoamericano del siglo xx, así como gran parte del siglo xix. Desde los inicios de la filosofía académica latinoamericana existió el dilema de convivir entre las transferencias de ideas de origen europeo y el llamado a generar un pensamiento nacional, original y propio de las jóvenes naciones.² El movimiento antipositivista de principios de siglo³ –vinculado continentalmente en torno al arielismo–⁴ se manifestó en la creciente demanda de nuevas bases éticas y estéticas, un imperativo crecientemente identitario y de exaltación de la latinidad, el antiutilitarismo y el rechazo al pensamiento anglosajón y positivista:

A las ideas de Comte, Stuart Mill y Spencer se opusieron Schopenhauer, Nietzsche, Boutroux, Bergson y Rodó. Los primeros ofrecían muchos hechos, los segundos mundos por hacer, ideales. A una ideología apoyada en una filosofía de lo permanente, se opondrá una ideología apoyada en una filosofía de cambio perpetuo. A la idea de materia firme y resistente, pero por lo mismo inmovible e inerte, se opondrá la idea de vida, expresión de lo que fluye y cambia (Zea 1968: 442).

-
- 1 GARZÓN VALDÉS, Ernesto. Entrevista realizada el 19 de enero de 2011 en Bad Godesberg. Entrevistadora: Clara Ruvituso.
 - 2 Las tesis de Oswald Spengler en los tres tomos de *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1923) y su diagnóstico de Europa en el final de su ciclo cultural tuvieron un éxito inusitado en la Alemania de la primera posguerra. En América Latina inspiraban la idea de una esperanza en un futuro espiritual y renovador del continente. Sobre la recepción de Spengler en Argentina y el rol de Ernesto Quesada y su esposa Leonore Nießen en la recepción latinoamericana ver: Traine (1995), González (2010) y Buchbinder (2012).
 - 3 La reacción antipositivista tuvo sus representantes en diferentes países del continente. En México aparecieron en el centro del debate los miembros del Ateneo de la Juventud fundado en 1908 por Antonio Caso, José Vasconcelos, el dominicano Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes. En Perú se destacaron Alejandro Deústua y Honorio Delgado, Enrique Varona en Cuba, Carlos Vaz Ferreira en Uruguay y Enrique Molina en Chile (Fornet-Betancourt 2000).
 - 4 Sobre el amplio influjo del *Ariel* de Rodó en el continente latinoamericano ver la compilación de textos de Ette y Heydenreich (2000) en el centenario de su aparición.

La doble raigambre del antipositivismo –entre modernización e identidad– fue una característica especialmente presente en la Revolución Mexicana: “Cuando terminó la dictadura de Porfirio Díaz en México concluyó también ese trabajo positivista y comenzó la renovación junto con la revolución y la preocupación por la identidad. Entonces los intelectuales eran porosos, comenzaron a recibir los impulsos de Europa”, señala el filósofo mexicano Ángel Xolocotzi.⁵

En Argentina, la renovación tuvo manifestaciones en todas las esferas de la vida urbana, tal como lo ve Sarlo (1988) en las obras de Xul Solar sobre la ciudad de Buenos Aires: “Lo que Xul mezcla en sus cuadros también se mezcla en la cultura de los intelectuales: modernidad europea y diferencia rioplatense, aceleración y angustia, tradicionalismo y espíritu renovador; criollismo y vanguardia” (Sarlo 1988: 15).

El desarrollo de una nueva sensibilidad antipositivista y la constitución de las humanidades como disciplinas autónomas en las universidades se concretizó con la Reforma Universitaria de 1918. Este impulso renovador propició la recepción de nuevas corrientes de pensamiento, especialmente de la filosofía alemana. En este proceso, jugaron un rol importante los filósofos españoles como “mediadores” y desde la Argentina los “viajeros” y los “lectores”. Como veremos a continuación, los profesores de filosofía que protagonizaron las disputas filosóficas en torno a Heidegger en el contexto del primer peronismo, habían comenzado sus trayectorias académicas a principio de siglo y en el clima renovador del antipositivismo, consolidando sus posiciones en la conformación de la disciplina filosófica y la política universitaria.

En el primer apartado **1.2. La Reforma Universitaria y la constitución de los estudios filosóficos en la Argentina: de la hegemonía francesa a la alemana y el rol de los “mediadores”** analizaremos la constitución de los estudios filosóficos argentinos a partir de la Reforma Universitaria de 1918 y especialmente el rol de los “mediadores” españoles en la transferencia de ideas entre Alemania hacia el campo filosófico académico argentino en formación. En el segundo apartado **1.3. Los “viajeros” y “lectores” en la circulación de ideas entre Alemania y Argentina** analizaremos los viajes a Alemania de Luis Juan Guerrero, Carlos Astrada y Coriolano Alberini y su rol como portadores de una legitimidad y un capital simbólico clave

5 XOLOCOTZI, Ángel: Entrevista realizada el 7 de junio de 2013 en la ciudad de Berlín. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

en las luchas al interior del campo filosófico. Finalmente, tomaremos en cuenta a los filósofos “lectores” como Alejandro Korn y Francisco Romero quienes, sin paso por Alemania, dedicaron sus esfuerzos a la recepción alemana desde la lectura y recepción de los originales.

1.2. La Reforma Universitaria y la constitución de los estudios filosóficos en la Argentina: de la hegemonía francesa a la alemana y el rol de los “mediadores”

La constitución y desarrollo de la filosofía como disciplina académica en la Argentina se dio a partir de los cambios tanto políticos como intelectuales que trajo aparejado el movimiento reformista. Iniciado en Córdoba y continuado en el resto del campo universitario nacional a partir de 1918, la denominada Reforma Universitaria no sólo provocó un cambio en las formas de organización universitaria, en tanto gobierno, selección docente y participación estudiantil,⁶ sino también una renovación en la enseñanza y la investigación científica. Los llamados “reformistas” no conformaban un grupo homogéneo, sino que sostuvieron variadas y muchas veces contrapuestas orientaciones políticas y los proyectos de renovación perseguían diferentes objetivos. En cada una de las universidades nacionales, la Reforma Universitaria cobró características propias.

En la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) fundada en 1613 e iniciadora de los acontecimientos, fue el anticlericalismo y elitismo el foco central del conflicto. En Buenos Aires se criticaba fundamentalmente el perfil profesional en desmedro del científico de los estudios universitarios, y en La Plata, la más moderna y joven de las tres casas de estudio nacionalizada en 1905, se criticaba el positivismo y las formas de gobierno universitario. Si el reclamo de democratización universitaria se dio en el contexto de la asunción al poder político del Radicalismo yrigoyenista desde 1916 y de sectores de clase media, especialmente de origen inmigrante, que buscaban imponerse al interior de las instituciones del Estado (Rock 1977),

6 La Reforma Universitaria de 1918 permitió la democratización del gobierno universitario, especialmente la participación estudiantil, la autonomía universitaria, la laicización, la formalización de los concursos para acceder a los cargos docentes, la extensión universitaria y la apertura universitaria a las clases medias. Sobre el impacto de la Reforma Universitaria de 1918 como acontecimiento político y cultural en las universidades argentinas ver: Ciria y Sanguinetti (1983), Buchbinder (2000 y 2008), Biagini (2000), Chiroleu y Marquina (2009) y Navarro (2009). Sobre el impacto del reformismo en América Latina ver: Portantiero (1978) y Cuneo (1980).

los reclamos de reforma intelectual se conformaron en el contexto de una transformación profunda en los paradigmas intelectuales y culturales del continente. En este contexto, los jóvenes reformistas reclamaban –junto con la reforma de estatutos y la democratización de la universidad– el abandono del positivismo y una renovación en la enseñanza de las disciplinas humanísticas hacia la metafísica, el idealismo y nuevas concepciones éticas y estéticas.

La constitución de la filosofía como disciplina académica

Los filósofos coincidían en un punto fundamental de la Reforma Universitaria: ésta debía ser una reforma espiritual, un cambio en la manera de pensar de las nuevas generaciones que debía influir en la renovación cultural nacional, desde un punto de vista antipositivista y antiutilitarista. Para el líder reformista y filósofo Alejandro Korn, la reforma debía eliminar “las oligarquías dirigentes”, los “favoritismos” y “las rutinas y doctrinas pretéritas” propiciando el advenimiento de una nueva cultura ética y estética “ennoblecida por el anhelo de la justicia social” y destinada a superar el “utilitarismo” e “intelectualismo”: “En la Reforma Universitaria se expresa un anhelo de renovación, un deseo de quebrantar las viejas formas de la convivencia social, de transmitir los valores convencionales. Su importancia no reside en el articulado casuista de estatutos más o menos acertados, sino en el contenido ideal que logre animarlos” (Korn 1949: 664). Para ello la intervención de los estudiantes era imprescindible: “Ellos y solamente ellos representan el ímpetu propulsor, la acción eficiente, capaz de conmover la inercia y evitar el estancamiento” (Korn 1949: 660). Otra característica del programa reformista de Korn era su posición crítica frente a la copia de modelos europeos:

No voy a recomendar ni el modelo de las universidades germánicas, ni el ejemplo de las norteamericanas, no pienso inspirarme en la organización de los institutos franceses o italianos. Porque a esto se reduce entre nosotros el debate de los asuntos universitarios: a ponderar como eximio, como único, algún trasunto extraño. No podemos renunciar a la propensión simiesca de la imitación tan desarrollada en el espíritu argentino (Korn 1949: 662).

Con estos idearios emancipatorios, Korn fue elegido primer decano de la FFyL de la UBA con el apoyo y participación estudiantil en 1918. Antes de la reforma, la enseñanza de disciplinas como filosofía, letras e historia funcionaban con escasas cátedras donde enseñaban médicos y abogados y

prevalecía una orientación positivista. A partir de 1920 se constituyeron los estudios humanísticos especializados,⁷ con la filosofía como fundamento del saber:

En 1920, durante el decanato del doctor Alejandro Korn se aprueba un plan de estudios de cinco años para cada carrera. Aparecen por primera vez las Introducciones a la Filosofía, la Historia y la Literatura. En todos los profesados figuran cuatro años de Latín y uno de Literatura latina. En el profesorado de filosofía se separan Ética de Metafísica, y aparece junto con ésta última la Gnoseología. Surge la cátedra de Filosofía Contemporánea. En la Sección de Historia figuran las cátedras filosóficas de Ética, Filosofía Contemporánea, Psicología y Lógica. En la Sección de Letras entran Estética, Ética, Filosofía contemporánea y dos cursos de psicología. Los planes oscilan entre 24 y 26 asignaturas, a las que hay que agregar las tres de la Sección Didáctica: Ciencia de la Educación, Metodología General y especial, crítica y Práctica pedagógicas. Estos planes comenzaron a aplicarse en 1921 y significan un gran adelanto con respecto a todo lo que se había hecho antes (Pró 1960: 92).

En la UNLP, muchos reformistas criticaban la orientación positivista de los estudios humanísticos. En 1920 las menos desarrolladas secciones de letras, historia y filosofía, que dependían de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, se incorporaron con el título general de “humanidades” a la ya existente Facultad de Ciencias de la Educación.

La apertura de cátedras humanísticas provocada por la reforma, dio lugar a una renovación de las posiciones de los miembros del campo académico argentino, desde donde se desarrollaron nuevas redes, liderazgos y

7 El área de estudios históricos tuvo la influencia de las ideas de la denominada “Nueva Escuela Histórica”, a la que pertenecían Ricardo Levene, Rómulo D. Carbia, Luis María Torres y Emilio Ravignani (Zarrilli, Gutiérrez y Graciano 1998). Por su parte, en la sección de Letras se impulsaron los estudios literarios y la crítica e historia literaria, orientados a la búsqueda de los rasgos particulares de la literatura argentina, los vínculos con la literatura hispánica y los lazos que la unían a la literatura latinoamericana (Finocchio 2001). La sección incorporó a prestigiosos intelectuales como Ricardo Rojas, Leopoldo Longui, Arturo Marasso y Rafael Alberto Arrieta. El estudio de idiomas vivos se consideraron fundamentales para el fomento de la modernización de las humanidades. A pesar del avance de las corrientes idealistas, el área de ciencias de la educación y psicopedagogía continuó con la influencia de la tradición de la psicología experimental trazada por Víctor Mercante y continuada por su discípulo Alfredo Calcagno, quienes entendían el laboratorio y el trabajo empírico, como fundamento del desarrollo científico y empírico de su área. Sin embargo, la influencia de las nuevas corrientes humanistas y el hecho de que los estudios de filosofía estuvieran unidos a las ciencias de la educación repercutieron en los estudios de psicología y psicopedagogía (Southwell 2003).

disputas. Los profesores universitarios no sólo fueron generadores de nuevos discursos académicos, sino también constructores de las instituciones y estructuras disciplinares que las soportaban y consecuentemente actores políticos, a nivel universitario, en los partidos políticos y la opinión pública, asumiendo entonces un rol de “intelectuales” (Werz 2011). En su mayoría hijos de inmigrantes italianos, españoles y alemanes de primera generación, estos intelectuales reformistas experimentaban el ascenso social provocado por el alto nivel de los colegios nacionales, la formación de la clase media urbana y la democratización de los espacios públicos y partidos políticos: “muchos comienzan el trabajoso camino de ascenso a través del capital e inversiones simbólicas. Ingresan a las universidades y comienzan a disputar lugares en el campo de la cultura y en las profesiones liberales” (Sarlo 1988: 18).

Junto con Alejandro Korn, hijo de alemanes, el joven profesor de filosofía de origen italiano Coriolano Alberini fue una de las figuras centrales en la renovación filosófica. Ambos promovieron los estudios de filosofía moderna y contemporánea y la importancia de los estudios clásicos en la filosofía. Asimismo, entendían que la comprensión de los filósofos cristianos era fundamental en el estudio de la filosofía. Alberini y Korn lucharon exitosamente contra el positivismo en las cátedras universitarias y tuvieron en común una intensa participación en las altas conducciones políticas de ambas casas de estudios. Alberini fue elegido decano de la FFyL en 1924 y a partir de allí en sucesivas oportunidades. Desde su primer decanato se convirtió en el centro político y organizador de la Facultad porteña, que defendía una posición crecientemente moderada con respecto a la participación estudiantil en el gobierno universitario. Mientras tanto, Alejandro Korn concentró su poder en La Plata, como líder de un grupo de estudiantes y profesores que defendían los logros de la reforma y apuntaban a una mayor profundización de idearios socialistas dentro de la universidad. Los grupos académicos formados por Korn y Alberini protagonizaron las disputas más severas con el triunfo del peronismo en 1946.⁸

8 Haciendo un recorrido por las historias de la filosofía y la vida intelectual argentina se advierte un indudable núcleo problemático en torno a las figuras de Korn y Alberini; así pues, los autores dejan entrever diferentes posturas que disputan, en términos generales, la “paternidad” del comienzo del antipositivismo en la Argentina entre ambos pensadores y la relevancia y contribución de sus obras o incluso de sus personalidades en la filosofía. Un grupo de intelectuales se ocupó de dar cuenta de la importancia de la figura de Korn en la filosofía y cultura argentina (Romero 1938 y 1956, Romero,

Los filósofos católicos y sus propios espacios de expresión

Paralela a la Reforma Universitaria y el éxito de los sectores laicos en la institución de las humanidades en las universidades nacionales, los sectores católicos también se preocuparon por formar espacios propios en la formación intelectual de las jóvenes generaciones. Privados por las legislaciones educativas de la posibilidad de tener universidades propias, un grupo de intelectuales católicos, dirigidos por el filósofo y abogado Tomás Casares, fundaron en 1922 los Cursos de Cultura Católica (CCC) y en 1928 el Ateneo de la Juventud y la revista *Criterio*. En los CCC y el Ateneo se ofrecían clases de teología y filosofía neotomista como formación en paralelo a la enseñanza impartida en las universidades. Casares era el único profesor de tendencia católica y antireformista que compartía el claustro docente del área de filosofía de la UBA y la UNLP con la cátedra de Ética en La Plata y de Filosofía Antigua y Medieval e Introducción a la Filosofía en Buenos Aires desde 1926.

El golpe militar de septiembre de 1930 –por parte de los sectores conservadores dirigidos por el general José F. Uriburu– abrió la denominada “década infame” o la “república imposible” (Halperín Donghi 2005) en la Argentina. El gobierno posicionó a algunos nacionalistas católicos en las conducciones de las universidades intervenidas. A partir de los años treinta, aumentó la presencia de presbíteros estudiantes de filosofía en las universidades nacionales. En 1932 el sacerdote Juan R. Sepich ingresó a la UBA para estudiar filosofía. Entre 1934 y 1938 el sacerdote Octavio Nicolás Derisi realizó el doctorado en filosofía en la UBA. Derisi fue distinguido como el mejor alumno de su promoción y recibió el premio “Carlos Octavio Bunge” por la tesis “Los fundamentos metafísicos del orden moral” del bienio 1940-1941 que fue publicada por el Instituto de Filosofía

Vasallo y Aznar 1940, Rodríguez Bustamante 1960 y 1986, Torchia Estrada 1961, Zalazar 1972 y Rocca 2001) enfrentándose a una serie de profesores de filosofía que desestimaron su importancia en la renovación filosófica: “en parte quizá porque figuraba dentro de la línea de los científicos, sobre todo psiquiatras, que intentaron hacer filosofía. No supieron deslindar bien los dos campos” (Farré 1958) o señalaron una tardía “conversión” de Korn al positivismo (Dotti 1992), ayudado en rigor por el “inquieto y descontento espíritu de Alberini” (Estiú 1961:19). Estas controversias se comprenden con el análisis de los grupos académicos que formaron ambos líderes y las disputas de poder en el campo filosófico argentino de principios del siglo xx (Ruvituso 2010).

de la UBA un año más tarde con el prólogo de Casares y bajo el decanato de Coriolano Alberini.

Para Derisi, el profesor Alberini había sido el maestro principal en la enseñanza de la filosofía, mostrando una peculiar apertura a los sectores católicos en la UBA “ejemplo de esta actitud fue la generosa acogida que brindó a Maritain en la Facultad de Filosofía y Letras en su visita a Buenos Aires” (Derisi 1960: 286). También Sepich recordaba a Alberini como uno de los profesores laicos más cercanos: “De todos ellos [sus profesores] recuerda Sepich especialmente a Alberini, en quien encontró un verdadero maestro. Él le mostró un nuevo modo de filosofar, que habría de orientar su pensamiento: la filosofía como tarea humana” (Sánchez 1982: 63). Incluso el filósofo reformista y socialista Alejandro Korn compartía la visión aperturista de Alberini y criticaba a muchos de sus contemporáneos laicos que entendían que los problemas de la escolástica debían ser sólo de interés en círculos católicos. Korn y Alberini influenciaron los estudios filosóficos con la idea que los filósofos escolásticos clásicos eran fundamentales para comprender las bases del pensamiento filosófico occidental y latinoamericano.⁹ Así pues, a pesar de que Korn y Alberini estaban más vinculados a la tradición laica que católica, coincidieron en esta posición disciplinar que desarrolló en los estudios filosóficos una especificidad diferenciada del resto de las ciencias humanas y sociales siguiendo la tradición de los estudios filosóficos de las universidades europeas. La convivencia de sectores laicos y católicos fue una característica distintiva de la filosofía dentro de las humanidades. Ambos grupos compartían la reacción antipositivista, conceptos y preguntas similares y la aspiración común a la búsqueda de la verdad.

9 De entre los numerosos textos de Korn, es interesante destacar el artículo “San Agustín” publicado en *Humanidades* en 1930 y extraído de una conferencia que Korn pronunció en la FHyCE en conmemoración del XV centenario de la muerte de aquel filósofo cristiano. En este escrito, Korn no sólo mostraba conocimiento e interés por la obra agustiniana; sino que, a su vez, realizaba una declaración de principios ante sus contemporáneos a quienes exhortaba a no desconocer, “pese a todas las disidencias”, una obra cuya influencia póstuma en la filosofía “escapa a toda medida”. Así, citando pasajes y reflexiones de Agustín, Korn destacaba que “toda la evolución de la filosofía moderna arranca de aquel apotegma axiomático que solemos atribuir a Descartes” y luego sentenció: “Confiad en mi palabra; estas ideas y algunas más fueron pensadas ha mil quinientos años. Así es de actual, tan cerca de nosotros está el pensamiento de San Agustín” (Korn 1930: 19). Alberini sostenía que la escolástica, “además de revelar un largo período del pensamiento humano, tiene por lo menos una alta función crítica, pues contribuye a reducir el sueño dogmático de uno y de otro lado, y ella misma se expone a sufrir la crítica de otras escuelas” (Farré 1983: 253).

A pesar de compartir lógicas disciplinares comunes, los filósofos católicos y laicos estaban involucrados de forma muy diferente con la Reforma Universitaria (Devoto 2005). Entre 1918 y 1946 y a pesar de las intervenciones provocadas por los gobiernos militares, existió una hegemonía de los sectores reformistas y laicos en las cátedras universitarias y la mayoría de los profesores que habían sido cesanteados en 1930 pudieron regresar rápidamente a los claustros (Buchbinder 2005). La crisis del treinta tuvo —sin embargo— efectos decisivos en los enfrentamientos entre los universitarios: “Los intelectuales se inscribieron entonces en campos ideológicos y políticos distintos, uno nacionalista, el otro liberal” (Sigal 2002b: 5). Las rupturas más duras entre los filósofos laicos y los tomistas en las universidades nacionales comenzaron con la llegada del peronismo. A partir de 1946, los profesores formados en los CCC y al Ateneo de la Juventud entraron a formar parte masivamente de los claustros docentes de las universidades intervenidas transformándose en actores centrales de las disputas ideológicas y disciplinares del primer peronismo (ver capítulo 2).

De la hegemonía francesa a la alemana

Las cátedras abiertas después de la Reforma Universitaria fueron ocupadas en buena parte por profesores jóvenes, que renovaron los estudios humanísticos, creando nuevos ámbitos de sociabilidad académica, como la apertura de cursos de lectura y comentario de textos, seminarios, centros de investigación y revistas.¹⁰ En el tren que unía La Plata y Buenos Aires viajaban a diario muchos profesores que trabajaban en la UBA y la UNLP, posibilitando que la comunidad filosófica de ambas capitales compartiera similares características en la enseñanza y la investigación.¹¹ A diferencia de Córdoba,

10 Entre 1918 y 1946, La *Revista de la Universidad de Buenos Aires* y *Humanidades* de la UNLP eran las más importantes para la publicación filosófica en el ámbito académico. En el clima de la reforma, los estudiantes fundaron *Valoraciones*, *Logos* y *Nosotros*. A partir de 1931 comenzó a salir *Sur*, donde publicaban algunos filósofos. La apertura de editoriales en filosofía se dio a fines de la década del treinta. Hasta la llegada del peronismo, no hubo revistas especializadas en filosofía, sino que compartían el espacio con la crítica literaria, la historia y la sociología.

11 Alejandro Korn tuvo la titularidad de la cátedra de Gnoseología y Metafísica e Historia de la Filosofía de la UBA y de Historia de la Filosofía en la UNLP hasta su jubilación en 1930. Coriolano Alberini fue profesor en la cátedra de Introducción a la Filosofía y Gnoseología y Metafísica en La Plata e Introducción a la Filosofía en la UBA desde 1920 y hasta su retiro en 1946. Luego de sus estadías en Alemania, Luis Juan Guerrero accedió a las cátedras de Estética en ambas casas de estudio y Carlos Astrada fue

donde la tradición escolástica era fuerte a pesar de la reforma, en La Plata y Buenos Aires prevalecían los profesores de orientación laica, especialmente interesados en la renovación de la filosofía y en la recepción alemana.

Si bien desde el comienzo se aspiraba a constituir una filosofía propia y original, la tradición europea fue el modelo para la constitución de los programas de estudio y el comienzo de la institucionalización de la filosofía. Los franceses no eran una novedad. Desde las luchas independentistas, la Francia ilustrada había influenciado a la elite local y durante la hegemonía positivista Comte y Saint-Simon habían ejercido un amplio influjo. En cambio, la tradición filosófica alemana era una novedad y además un desafío para los jóvenes filósofos reformistas.

En el transcurso de las primeras tres décadas que siguieron a la reforma se comenzaron a estudiar, traducir, citar y reinterpretar la tradición alemana moderna –especialmente Hegel, Kant y Fichte– y contemporánea de Dilthey, Scheler, Hartmann, Husserl y Heidegger, entre otros. Así, la tradicional francofilia de los intelectuales argentinos comenzó a convivir con una naciente y muy rápidamente desarrollada germanofilia filosófica.¹² A este proceso se sumó la promoción de los estudios de la lengua alemana y secciones de germanística en las facultades.¹³ Según investigaciones recientes, las clases del idioma alemán que impartía el profesor de origen alemán Guillermo Thiele en la UBA tenían un éxito abrumador:

profesor de Ética en la UNLP y de Filosofía Moderna y Contemporánea en la UBA. Francisco Romero tomó la cátedra de Gnoseología y Metafísica en 1930 y en La Plata la de Filosofía Contemporánea. Ernesto Figueroa comenzó su carrera docente en 1921 como Jefe del Seminario de Filosofía y encargado de Lectura y Comentarios de Textos Filosóficos en la UNLP y en 1932 logró la titularidad como Jefe del Seminario de Filosofía y de las cátedras de Historia de la Filosofía y Psicología, títulos a los que renunció en 1946. Sansón Raskovsky fue profesor de Lógica en ambas casas de estudio.

12 Siguiendo a Ranea (1993) en un estudio sobre los planes de estudio de las materias de los profesores que ejercían la docencia en La Plata y Buenos Aires entre 1930 y 1950, el 53,8% de los libros recomendados eran traducciones del alemán al español, italiano o francés. La literatura alemana y francesa eran las más leídas, con muy poca presencia de la inglesa, española o sudamericana.

13 Alberini promovió la mayor presencia de la lengua y literatura alemanas en los estudios de la FFyL de la UBA. Siguiendo a la historia de la germanística argentina, Bujaldón de Esteves (2006) recalca: “El filogermanismo de Alberini (1886-1960) puede describirse en una forma anecdótica, desde los tempranos años de estudiante en que lograba comprar las obras de Kant y Nietzsche con el dinero de su primer sueldo o, en la forma más sostenida y contundente a través en el papel que lo cupo en la difusión de la filosofía alemana en los ámbitos intelectuales argentinos a partir de la gira de conferencias de José Ortega y Gasset en nuestro país en 1916” (Bujaldón de Esteves 2006: 90).

Según consta en las primeras memorias del IEG [Instituto de Estudios Germánicos] publicadas en su *Boletín*, los cursos de lengua alemana tuvieron una asistencia copiosa en los años siguientes a su creación, aun tratándose de tiempos de guerra y de fuertes cuestionamientos políticos al régimen imperante en Alemania. Con cifras que parecen asombrosas, pero que evidentemente se refieren a la suma de todas las firmas de los asistentes a lo largo de las clases de todo un curso, la memoria de 1938 constata la asistencia de “1514 alumnos” repartidos en 3 cursos de niveles diferentes. Para 1941 el número de asistentes casi se había duplicado, ya que fue de “2992 alumnos” en 7 cursos diferentes (Bujaldón de Esteves 2006: 91).

La apertura de dos universidades nuevas en el interior del país posibilitó la expansión de los estudios filosóficos. En 1937 se fundó el Departamento de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT), luego convertido en facultad con las carreras de filosofía, letras e historia. En 1939 la fundación de la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo) tuvo a la Facultad de Filosofía y Letras como protagonista, con la creación de la carrera de filosofía, letras, historia y geografía y una importancia central en los estudios clásicos y las lenguas modernas. En las nuevas casas de estudio, la mayoría de las cátedras de filosofía fueron ocupadas por profesores jóvenes egresados de la UBA y la UNLP que se trasladaban a las provincias y con ellos la recepción de la filosofía alemana en la enseñanza y producción filosóficas.

José Ortega y Gasset: primer “mediador” en la transferencia de la filosofía alemana en la Argentina

A partir de la constitución de los estudios filosóficos en el campo académico argentino se aceleró la recepción de la filosofía alemana en el medio universitario, una tendencia que había comenzado desde principio de siglo.¹⁴ En la transformación definitiva de los estudios filosóficos argentinos y su foco en la filosofía alemana jugó un rol central el filósofo español José Ortega y Gasset. Los tres viajes que Ortega realizó a la Argentina entre 1916 y 1942 iniciaron y alentaron la re-transferencia vía España de la filosofía alemana y el llamado a una “nueva sensibilidad” en América Latina.

14 Una primera influencia en el desarrollo de los estudios filosóficos alemanes se dio a partir de la presencia de Wilhelm Keiper y Felix Krüger en la UBA. Ambos profesores alemanes llegaron a Argentina contratados por el gobierno con motivo de la fundación del Instituto Nacional del Profesorado Universitario, pero también dictaron cursos de filosofía en la FFyL porteña entre 1906 y 1909. Alberini (1930) y Dotti (1992) les adjudican las primeras impresiones antipositivistas en el medio universitario de la facultad a través de la enseñanza de Kant y Dilthey.

Ortega pertenecía a la generación de intelectuales españoles profundamente influenciados por los viajes de estudios realizados en Alemania antes del estallido de la Primera Guerra Mundial o en el período de entre-guerras, gracias a las becas otorgadas por la famosa Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas.¹⁵ Como “pensionado” para estudiar filosofía entre 1905 y 1907, Ortega estudió en Berlín y Marburgo –en el momento de apogeo del neokantianismo y la *Lebensphilosophie*– donde tomó cursos con Georg Simmel, Hermann Cohen y Paul Natorp.¹⁶ A su regreso, se convirtió en titular de Metafísica en la Universidad de Madrid y luego de la edición de *Meditaciones del Quijote* en 1914¹⁷ en un intelectual influyente y reconocido. A su llegada a la Argentina, Ortega ya estaba posicionado en el centro del campo filosófico español. El propósito central de su viaje era la transferencia del “capital cultural” acumulado en Alemania: “Voy a dar un curso sobre los problemas más actuales de la filosofía. Quisiera presentar el panorama de las investigaciones filosóficas según éstas se hallaban en el momento en que la guerra vino a interrumpirlas”, declaraba Ortega (Biagini 1985b: 40).

Las conferencias de Ortega en la Universidad de Buenos Aires en 1916 constituyeron una fuente de conocimiento directo sobre la filosofía alemana moderna y contemporánea y con esto un momento de ruptura sustancial en el campo intelectual y académico argentino, todavía bajo la hegemonía positivista. Además de exhortar a volver a los clásicos: Kant, Fichte y Hegel “para aprender bajo su disciplina en qué consiste el problema filosófico” (Biagini 1985b: 41), Ortega definió y explicó su posición

15 Fundada en 1907, la Junta permitió a un gran número de jóvenes españoles completar sus estudios en el extranjero. En la filosofía, Alemania fue el destino predilecto: luego del viaje de Ortega, Manuel García Morente estudió en Berlín y Marburgo entre 1911 y 1912, Javier Zubirí estuvo en 1929 y entre 1935-1936 en Friburgo, Eugenio Imaz estudió entre 1925 y 1932 en Friburgo, Múnich y Berlín y José Medina Echevarría estudió Filosofía del Derecho en Marburgo en 1931. Todos ellos se destacaron como traductores de obras alemanas al español (Rebok 2010).

16 Sobre el clima de Marburgo y Berlín a la llegada de Ortega y Gasset y la influencia alemana en el pensamiento del filósofo español ver: Gil Villegas (1996).

17 Siguiendo a Cerezo Galán (1997) las *Meditaciones del Quijote* significaron la invención de un nuevo estilo. Para Ortega, España constituía su problema vital e intelectual y su misión era afrontar su retraso cultural. Este nuevo estilo implicaba una “sensibilidad” para la vida inmediata, es decir, una mutación hacia las circunstancias. Esta actitud lo diferenciaba de los profesores alemanes que había conocido en su formación, pero coincidía más con la situación española y también la latinoamericana (Cerezo Galán 1997: 33).

filosófica en tanto “superación fenomenológica” del problema subjetivismo-objetivismo:

No vacilo ni un momento en afirmar que esta idea de la conciencia como acto intencional, como acto de referencia a objetos, sugerida según indiqué por Brentano e impuesta triunfalmente a la ciencia más reciente por Husserl, está llamada a volver de arriba a abajo toda la psicología y de rechazo toda la filosofía contemporánea (Ortega y Gasset 1996: 148).

Ortega planteaba una perspectiva fenomenológica como “superadora de la modernidad”, en tanto una crítica al subjetivismo, desconocida por los profesores y estudiantes argentinos:

La referencia a objetos, la intencionalidad es el carácter, diríamos el plasma que constituye y distingue lo psíquico. Con esto nos separamos de las doctrinas tradicionales modernas: con esto intentamos superar toda la modernidad. Moderno se ha llamado a sí mismo todo el siglo XIX y si para ser moderno estamos obligados a insistir perpetuamente en las creencias de ese siglo yo no tengo empacho en renunciar al honor de ser moderno. En un libro poco hace salido a la luz he declarado paladinamente que no soy “nada moderno, pero sí muy siglo XX”. Tengo demasiada esperanza y demasiada fe en el futuro para quedar por siempre enrolado en los principios ideológicos de la centuria pasada. Al grito que en ella dio el positivismo —¡hechos!— prefiero el otro que dan al partir los conductores de tranvías en Nueva York: “¡Forward!”, “¡Adelante!” (Ortega y Gasset 1996: 148-149).

Con el planteo de postulados fenomenológicos en el seno de una facultad de humanidades donde todavía prevalecían las corrientes positivistas, Ortega era consciente de la ruptura que estaba ejerciendo con sus críticas:

El positivismo es la actividad justa y propia de las ciencias naturales y siempre que estas se aparten de ella sufrirán un descarrilamiento. Dentro del cuerpo de la física o de la biología la filosofía no tiene nada que hacer: sólo puede originar perturbaciones. Pero igualmente es monstruoso querer labrar una filosofía con la tesitura positivista. La filosofía y las ciencias naturales son órganos distintos aptos para percibir objetos distintos: la física los reales, la filosofía los ideales y todo intento de aplicar una de ellas al ámbito propio de la otra sólo conducirá a malas inteligencias, a burlescas escenas (Ortega y Gasset 1996: 141-142).

Las provocadoras y críticas lecciones filosóficas de Ortega tuvieron un éxito rotundo, el auditorio desbordante requirió del auxilio policial (Biagini 1985b: 41). Ortega ironizaba declarando la sorpresa “del número y la solicitud de vuestra asistencia a un lugar donde hablaba sobre temas filosóficos” (Ortega y Gasset 1996: 169) y agregaba: “No sois una prueba de la virtud en mi manera de decir, sois algo más hondo, serio y benéfico, sois un signo de los tiempos” (Ortega y Gasset 1996: 169). El filósofo español

culminaba sus lecciones con un mensaje profético, exhortando a las nuevas generaciones a un cambio: “Sólo pido a esas almas juveniles que cuando llegue un día, de cierto no lejano, en que prueben el aire y parezcan doctrinas oficiales algunas de las cosas que aquí he dicho, despierten ellas el recuerdo de haberlas oído por primera vez al platónico viajero español de 1916” (Ortega y Gasset 1996: 170).

Las profecías de Ortega tuvieron éxito. Catorce años más tarde, Alberini daba cuenta de la importancia central de Ortega y Gasset en la iniciación de la filosofía argentina en una conferencia a colegas alemanes:

En 1916 tiene lugar en Buenos Aires un importante acontecimiento filosófico. Llega a esta ciudad D. José Ortega y Gasset. ¿Qué debemos a este eminente pensador español? Fácil es contestar: un gran interés formativo y fermental por la filosofía alemana contemporánea en sus manifestaciones más vivientes (...). Los pocos jóvenes que por entonces se ocupaban de asuntos filosóficos, escasas noticias tenían sobre la filosofía alemana actual, especialmente con respecto al movimiento “fenomenológico”. Algo columbraban a través de las revistas francesas e italianas. Así como de los cursos de Krüger, quien mucho nos había hablado acerca de Dilthey y otros autores alemanes contemporáneos. Ortega y Gasset dictó un seminario sobre Kant y una serie de conferencias públicas. En ambos cursos a menudo se refería a las ideas de Cohen, Cassirer, Husserl, Simmel, Meinong, Brentano, Windelband, Rickert, Driesch, Max Scheler, etc. Inmediatamente contó Ortega y Gasset con la simpatía dinámica de los jóvenes, la cual también arrastró a algunos viejos profesores (Alberini 1966: 71-72).

En su interpretación de la evolución filosófica nacional, Korn —el otro mandarín de la filosofía argentina— advertía la importancia de Ortega en el “despertar” del sueño dogmático del positivismo:

La presencia de Ortega y Gasset en el año 1916 fué para nuestra cultura filosófica un acontecimiento. Autodidactos y *diletantes* tuvimos la ocasión de escuchar la palabra de un maestro; algunos despertaron de su letargo dogmático y muchos advirtieron por primera vez la existencia de una filosofía menos pedestre. Desde entonces acá creció el amor al estudio y aflojó el imperio de las doctrinas positivistas (Korn 1983: 280).

Los juicios de Korn y Alberini, quienes desde 1918 ocuparon las posiciones centrales en el campo filosófico argentino, fueron repetidos en los escritos de la historia de la filosofía hasta el presente y consolidaron un mito de fundación de la filosofía argentina en 1916. El llamado a una “nueva sensibilidad” antipositivista y ligada a las “circunstancias” fue tomada de inmediato: en 1917 Alberini y Korn fundaron, junto con un heterogéneo grupo de colegas de humanidades, el Colegio Novecentista, órgano que

se proponía renovar espiritualmente la cultura nacional. Mina Navarro (2009) ha señalado el efecto de “reciprocidad” que tuvieron las ideas de Ortega con las representadas por la joven intelectualidad reformista cordobesa, especialmente en Deodoro Roca y Saúl Taborda:

Las enseñanzas de Ortega y Gasset significaron fuerza y firmeza en cuento a la frescura de sus discursos y aportes. Como resultado de esta visita se obtiene una definición más clara y evidente de su papel como intelectuales frente a la sociedad. El circunstancialismo vino a dotar de legitimidad la conciencia de los jóvenes cordobeses en torno al cuestionamiento de sus problemas; la actitud histórica hizo viable el vínculo con la realidad que vivían —la post guerra europea. El proyecto gozaba de una condición enteramente intelectual, en donde los jóvenes que lo dirigieron tenían como compromiso el trazo del porvenir. La consigna era lograrlo desde América (Navarro 2009: 166).

En 1918, la adhesión de la mayoría de los estudiantes al movimiento reformista significó la aceleración de los cambios estructurales que hicieron posible la consolidación de la filosofía como disciplina. El viaje de estudios a Alemania o la lectura de los originales alemanes se convirtieron en las metas de los jóvenes estudiantes de filosofía. Para las nuevas generaciones, el centro instructor para la “lucha” contra el positivismo y la consolidación de una nueva sensibilidad ética y estética estaba en la filosofía alemana moderna y contemporánea.

Siguiendo el análisis de Mues de Schrenk (1999), la admiración y la interiorización del valor de la cultura alemana no habrían sido posibles si en la conciencia de los intelectuales españoles no hubiese existido la convicción de que la vida cultural española se había anquilosado. Esta es la razón por la cual este pensamiento prendió en la Argentina, que también estaba sumida en una crisis de identidad. En efecto, el estallido de la Primera Guerra Mundial y la noción de “crisis” que Ortega transmitió en sus clases despertaron en los filósofos argentinos interrogantes sobre el rol que debía jugar el filósofo en Latinoamérica y, sobre todo, si ese rol era diferente al de Europa.

A partir de 1923 la *Revista de Occidente* y de 1924 su editorial y colección de libros “Biblioteca de ideas del siglo xx” dirigida por Ortega —con especial foco en la recepción y traducción de la filosofía alemana— sirvieron como mediadores en la recepción alemana en el público argentino que compraba la mayoría de las ediciones que llegaban a América Latina (López Campillo 1972: 60). Mientras tanto, desde el diario *La Nación*,

Ortega inició un “diálogo” con el público argentino que sirvió de controversias y debates durante treinta años.¹⁸

En 1928 Ortega regresó por segunda vez a la Argentina, invitado por la Asociación Amigos del Arte y la FFyL de la UBA.¹⁹ Más de una década pasada entre su primera y segunda visita, el desarrollo de los estudios filosóficos había dado un enorme salto. Ortega era una celebridad, pero sus notas y escritos filosóficos eran también puestos en tela de juicio (Medin 1994).²⁰ Además, sus “ensayos argentinos” publicados en 1929 generaron una ola de reacciones adversas en la opinión pública.²¹ Entre 1938 y 1942 su última visita estuvo sumida en mayores reticencias. La revista *Sur* y su directora Victoria Ocampo cortaron lazos con Ortega por considerarlo poco comprometido con la lucha contra el franquismo. Su ensayo *Meditaciones de un pueblo joven* presentado en 1939, donde Ortega volvía a plasmar su peculiar semblanza del modo de ser de los argentinos, despertó el recelo de muchos intelectuales.²² A partir de la llegada del peronismo en 1946, muchos de los

18 Ver: Campomar (2003).

19 En sus clases de 1928, Ortega adelantó algunas tesis de su famoso ensayo *La rebelión de las masas* que salió en 1930. Werz (2000) ha analizado el diagnóstico de crisis de Ortega y Gasset ratificado por Karl Jaspers en *Die geistige Situation der Zeit* de 1932 y por Ernst Robert Curtius en su libro *Deutscher Geist in Gefahr*. Curtius parte de una crisis espiritual y del concepto del saber, y el peligro de reemplazar el individuo por el colectivo. Karl Jaspers también toma el problema de la masa y critica las nuevas ciencias como la sociología y el positivismo. Ambos buscan en la filosofía la forma de un nuevo humanismo. Los tres son liberales, tienen una visión europeísta y ligada al circunstancialismo. El diagnóstico de crisis de Occidente y el foco circunstancionalista fueron aspectos que tuvieron mucho eco en la América Latina.

20 En su discurso, Alberini daba cuenta del cambio de perspectiva de los argentinos hacia Ortega a partir de su segundo viaje en 1928: “Ortega y Gasset volvió a Buenos Aires en 1928. En este intervalo de 12 años entre una y otra visita, mantuvo contacto con los jóvenes, quienes, entre tanto, habían llegado a la cátedra y al gobierno universitario. El pensamiento del maestro mucho había madurado y producido. Todos leíamos sus libros, unos con ingenuo vasallaje intelectual, otros con libre espíritu crítico” (Alberini 1966: 72).

21 Nos referimos a los ensayos “La Pampa... promesas” (1928) y “El hombre a la defensiva” (1929).

22 En sus *Meditaciones...* Ortega resumió sus experiencias en Argentina como una tierra vacía e inexplorada, pero a su vez llena de oportunidades para los inmigrantes. “La impresión del argentino consciente y sensible es opuesta a la mía ¡claro está! Ello confirma precisamente mi diagnóstico. El argentino, y lo mismo, presumo, pasará al brasilero, siente en el fondo de su vida manar querulante un hontanar de tristeza, de desolación, de descontento, de extraña insatisfacción” (Ortega y Gasset 1958: 75). Ortega atribuía esas características a la juventud de un pueblo con todas sus posibili-

miembros de su red intelectual argentina quedaron en bandos contrapuestos y Ortega no pudo responder a ninguna de sus exigencias de fidelidad. Rechazó tanto la invitación de Coriolano Alberini a participar del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 organizado con rotundo apoyo del gobierno, como la de publicar a pedido de Victoria Ocampo en la revista *Sur* en su 20° aniversario de 1951. El impacto de la presencia de Ortega en la Argentina es un tema central en la historia intelectual entre ambos países (Biagini 1985b, Medin 1994 y Molinuevo 1997).

El rol de los exiliados españoles en la transferencia de ideas filosóficas y la constitución del eje editorial España-México-Argentina

En la transformación definitiva de los estudios filosóficos argentinos y su foco en la filosofía alemana jugaron un rol central las traducciones y publicaciones que llegaban vía España. En 1935 la primera compilación bilingüe “Filosofía alemana traducida al español” producida en la UBA y publicada en Berlín a través de la Sociedad Kantiana que ya tenía una sede porteña desde 1929, evidenció no sólo la espectacular labor de los españoles en la traducción de textos alemanes sino también su paralela recepción en Argentina. En la introducción del catálogo, el profesor de filosofía de la UBA Francisco Romero, analizaba el “renacimiento filosófico” (Romero 1935: 5) y el interés por la filosofía alemana a través de los españoles:

A principios del siglo actual, tras el Positivismo, se produce un renacimiento filosófico en el cual intervienen activamente los países de mayor productividad científica y que repercute en los demás. Se inicia este renacimiento, como es sabido, con la vuelta a Kant, con la proyección del interés hacia la filosofía kantiana en cuanto doctrina y en cuanto posibilidades. Marburgo se convierte en la Meca del movimiento neokantiano. Don José Ortega y Gasset y don Manuel García Morente introducen en España las nuevas corrientes de pensamiento. Ya no es una filosofía de secundaria importancia, elegida por la personal inclinación de un estudioso, como ocurrió con el krausismo. El neokantismo de Marburgo era la dirección capital del pensamiento de la época, la más fiel expresión de su conciencia filosófica. Podría relegarse a segundo término y aun desecharse ante nuevos modos de filosofar, pero sin que ello obste a su eficacia y fecundidad, a su especial papel de fermento y punto de arranque. A partir de esta etapa inicial, la curiosidad hacia la filosofía alemana se despierta y se extiende en España y en la América de habla española (Romero 1935: 5).

dades intactas y donde pasiones como la vanidad y la envidia se desatan en una medida inimaginable en Europa.

La amplitud del concepto de filosofía alemana que fue utilizada en el catálogo tenía en cuenta “los intereses” de los lectores hispanohablantes. Así, los hermanos Humboldt, Goethe y Schiller, junto con psicólogos y sociólogos eran tratados en calidad de filósofos. Al final del catálogo una lista de libros que se aconsejan traducir, entre los que figuraba *Sein und Zeit* de Heidegger, señalaban las tendencias actuales de la filosofía en Alemania, también en Hartmann, Husserl y Jaspers.

La espectacular labor de traducción que comenzaron los españoles estaba enfocada especialmente en las editoriales Labor, de Barcelona, y las madrileñas Revista de Occidente, la fusión Espasa Calpe y Ovejero y Maury. En esos espacios, la generación de intelectuales españoles que —como Ortega— se habían formado en la tradición filosófica y sociológica alemana ejercían de traductores: Manuel García Morente, José Gaos, José Ferrater Mora, Xavier Zubiri, Julián Marías, Eugenio Imaz, Joaquín Xirau, Juan David García Bacca y José Medina Echevarría, entre otros.²³

La derrota republicana en la Guerra Civil española (1936-1939) provocó el traslado de muchos intelectuales y editoriales a América Latina y la aceleración de las transferencias de ideas y autores entre ambos continentes.²⁴ México y Argentina fueron los países que recibieron más exiliados intelectuales, quienes se incorporaron a la enseñanza y la investigación. El filósofo español Manuel García Morente pidió asilo en Argentina. A través de las gestiones de Coriolano Alberini logró llegar a Buenos Aires y desde allí a Tucumán, donde fue designado director del recién fundado Instituto de Filosofía.²⁵ A México llegaron Gaos, Medina Echeverría, Xirau e Imaz,

23 Sobre estos españoles en el exilio en México y la importancia de su labor en la constitución de los estudios filosóficos, especialmente la fenomenología y el existencialismo ver: Ziriñ Quijano (2003).

24 A la presencia de españoles exiliados en Argentina se sumaron muchos italianos y alemanes que huían de los regímenes autoritarios. En la filosofía, la presencia del profesor italiano Rodolfo Mondolfo, exiliado del fascismo desde 1938, fue sustancial en la constitución de los estudios sobre filosofía de la historia y el marxismo en la Universidad Nacional de Tucumán, donde permaneció hasta su muerte en 1976. Además, la migración alemana pre y posguerra había consolidado a un grupo de estudiantes y profesores de origen alemán que constituyeron los estudios de germanística en las universidades argentinas: los alemanes Juan Probst, Guillermo Thiele y Alfredo Dornheim emigraron a la Argentina y se quedaron. Otro grupo de exiliados por su condición judía que se incorporaron a la universidad fueron Werner Goldschmidt, Iso Brante Schweide, Günther Ballin y Mauricio Nirenstein.

25 La desesperación de García Morente (1886-1942) por poder salir de Europa junto con su familia se refleja en las cartas que mandó a Alberini, durante las difíciles gestiones

junto con muchísimos otros exiliados republicanos favorecidos por las políticas de apertura del gobierno de Lázaro Cárdenas.²⁶

La intensa labor de José Gaos en México significó la sistematización de los estudios filosóficos y la llegada definitiva de la fenomenología y el existencialismo heideggeriano a los latinoamericanos:

A partir de Gaos comienza un trabajo sistemático, que va a seguir la preocupación por lo mexicano, como el grupo Hiperión. La ocupación directa con autores –como en el caso de Heidegger– se lleva a cabo a partir de Gaos quien comienza una reforma en el modo de trabajo especialmente a partir de las traducciones. Gaos tradujo cerca de 59 libros; de Scheler, de Husserl, Hartmann, de Heidegger etc. Comienza otra manera de trabajar, de leer filosofía y la comunicación en torno a Heidegger, que Gaos trabaja en sus clases.²⁷

Las redes intelectuales mexicano-español-argentinas se intensificaron a partir de los exilios y constituyeron nuevos ejes de circulación de libros y traducciones. Algunas editoriales de importancia central en la edición de filosofía se trasladaron a Argentina. La fusión Espasa Calpe y el editor y traductor Ovejero y Maury llegaron a Buenos Aires en 1938. Espasa Calpe encargó la colección de estudios de filosofía al jesuita español radicado en Argentina Ismael Quiles. La editorial Labor de Barcelona abrió una sucursal en Buenos Aires. Además, en 1938 se fundó la editorial Losada, con una colección de libros filosóficos encargada a Francisco Romero, donde salieron importantes traducciones, obras europeas y de autores locales. Las numerosas editoriales porteñas como Sudamericana, Americalee, Imán, Claridad, El Ateneo, Nueva y la revista *Sur* también publicaban traducciones de pensadores alemanes al español. José Luis de Diego (2006) ha llamado al período 1938 y 1955 “la época de oro” de la industria editorial argentina.

En 1945 la reedición del catálogo *Filosofía alemana traducida al español* –en un trabajo conjunto del Instituto de Estudios Germanísticos de la UBA dirigido por Juan Probst, con la ayuda de la germanista alemana exiliada Ilse Brugger y los profesores de filosofía Guerrero y Romero– evi-

para conseguir el permiso de viaje. Morente se quedó un año en Tucumán, donde fue designado director del Instituto de Filosofía, pero luego volvió a España. En esos años se había dado su conversión al catolicismo. Fue admitido en el Seminario de Madrid en 1939 y se ordenó sacerdote en 1940.

26 Sobre el exilio republicano en México y Argentina ver la compilación de estudios realizada por Pagni (2011).

27 XOLOCOTZI, Ángel: Entrevista realizada el 7 de junio de 2013 en la ciudad de Berlín. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

denció el traslado de los centros de traducción a Sudamérica. La creación de la Casa de España en 1938, que en 1941 pasó a llamarse El Colegio de México, junto con la editorial Fondo de Cultura Económica (FCE), fundada en 1934 por Daniel Cosío Villegas, aglutinaron a vastos sectores de intelectuales españoles y mexicanos que continuaron la labor de traducción de textos alemanes. Desde estos espacios, Eugenio Imaz tradujo a Dilthey, José Medina Echevarría tradujo importantes textos clásicos de la sociología alemana como Weber y Mannheim²⁸ y José Gaos a Husserl y Heidegger,²⁹ entre otros. Ya constituido un campo académico filosófico, a los traductores españoles se sumaban traductores locales. El mexicano Samuel Ramos y el argentino Eugenio Pucciarelli traducían textos de Dilthey para FCE y Losada respectivamente, el uruguayo Llambías de Azevedo a Max Scheler, los profesores Amado Alonso y Raimundo Lida textos de estética alemana publicados por la editorial de la UBA.

A la institucionalización de las humanidades en el campo académico después de la reforma y el *boom* editorial de traducciones alemanas vía España se sumaron los viajes de estudio de estudiantes argentinos a Alemania y la labor de los “lectores” con centro en la recepción de la filosofía alemana, consolidando los estudios filosóficos argentinos en espacios de producción propios.

1.3. Los “viajeros” y “lectores” en la circulación de ideas entre Alemania y Argentina

Durante el período de entreguerras, el *passage par l'occident* (Karady 2002) de los estudiantes de filosofía —que tradicionalmente había tenido como punto de centro a París— se trasladó a las pequeñas universidades alemanas como Marburgo y Friburgo, que habían cobrado renombre especialmente

28 La primera traducción de *Economía y Sociedad* de Max Weber al español fue publicada por FCE en 1944. Asimismo, Medina Echeverría tradujo varias obras del sociólogo alemán Karl Mannheim. Estas traducciones influyeron notablemente en la institucionalización de un campo sociológico autónomo en América Latina y especialmente en la sociología argentina (Blanco 2007).

29 José Gaos ya era el discípulo principal de José Ortega y Gasset y un especialista en Husserl cuando se ve obligado a exiliarse en México por su compromiso con la República Española. Vivió en México como “trasterrado” —según su propia definición del exilio— entre 1938 hasta su muerte en 1969 (Medin 1994). Gaos desarrolló en México una intensa labor como profesor de filosofía, traductor y publicista especialmente de filosofía alemana contemporánea. Sobre Gaos y su influjo en México ver: Mues de Schrenk (1999), Abellán (2001), Ziriñ Quijano (2003) y Cortés-Boussac (2007).

luego de los viajes de Ortega y Gasset a Buenos Aires y la enorme difusión de las obras alemanas a través de sus revistas y traducciones. Algunos jóvenes lograron realizar el viaje de estudios y otros se dedicaron al estudio del idioma alemán y sus autores desde la Argentina.

Los “viajeros” al mundo filosófico alemán

El primer estudiante de filosofía argentino que se trasladó para estudiar a Alemania fue Luis Juan Guerrero.³⁰ Estudiante de filosofía en la UBA, desde 1918 Guerrero tenía una intensa participación en el ala anarquista del movimiento estudiantil. Como coordinador de la editorial Argonauta, mantenía contacto epistolar con Adab de Santillán, exiliado en Berlín, y muchos otros reconocidos anarquistas europeos:

Los ambiciosos planes editoriales de Guerrero comprendían también, como contrapunto de la Biblioteca de Ideas del Siglo xx, que había comenzado a publicar Espasa Calpe bajo la dirección de José Ortega y Gasset, una Biblioteca de Ideas Sociales Revolucionarias del Siglo xx que agrupara “*las nuevas maneras de pensar*” del movimiento anarquista y postulara “*la renovación de los valores revolucionarios*” (Ibarlucía 2008: 16).

A pesar de querer competir con Ortega desde el punto de vista de la política editorial, el interés principal de Guerrero en lo filosófico estaba focalizado en la famosa Escuela de Marburgo, especialmente Hermann Cohen y Paul Natorp. En 1923, Guerrero, ayudado por su amigo Saúl Taborda,³¹ llegó a Marburgo. Allí, cursó el seminario “Introducción a la investigación

30 Luis Juan Guerrero (1899-1957) nació en Baradero, Provincia de Buenos Aires y fue estudiante secundario del Colegio Nacional de La Plata. Entre 1915 y 1918 estudió matemáticas y ciencias naturales en las universidades de Pennsylvania y Michigan. A su vuelta fue activo en la Reforma Universitaria de 1918 y comenzó sus estudios de filosofía en la UBA. Sobre Guerrero hay pocas biografías. Actualmente fue reeditada su obra mayor *Estética operatoria en sus tres dimensiones* con un “Estudio Preliminar” de Ibarlucía (2008). En otras contribuciones se ha valorado a Guerrero como pionero en el estudio de Carl Schmitt (Dotti 2008) y Walter Benjamin en la Argentina (Wamba Gaviña 1993, García 2009 y González 2010).

31 Entre 1922 y 1927, el cordobés y líder de la Reforma Universitaria Saúl Taborda (1885-1944) estudió en Europa. En Marburgo se recibió de Profesor de Pedagogía. “Allí, pero también en Zúrich, Viena y París, enriqueció sus planteos juveniles con la *Lebensphilosophie*, la axiología, el neokantismo de Marburgo, la fenomenología; privilegiando las filosofías de Dilthey, Spranger, Scheler, además de las de Kant, Hegel y especialmente Fichte” (Dotti 2000: 43). Vuelto al país, se dedicó a la producción intelectual fuera del ámbito académico. Sus concepciones pedagógicas fueron muy críticas de la tradición eurocentrista y positivista, afianzando la posición de una pedagogía autónoma y de fundamentación histórico-cultural (Montenegro 1984: 63).

fenomenológica” con Martin Heidegger y también con Moritz Geiger, cuyos lineamientos acerca de la fenomenología de la vida estética fueron determinantes (David 2004). Para el semestre de verano, Guerrero se trasladó a Zúrich para estudiar con Willy Freitag, allí se doctoró con una tesis en alemán sobre axiología “Die Entstehung einer allgemeinen Wertlehre in der Philosophie der Gegenwart” (“La génesis de una doctrina general de los valores en la filosofía contemporánea”) publicada en Marburgo en 1927 (Ibarlucía 2008: 20). En el semestre de invierno de 1927-1928 volvió a cursar con Heidegger. El final de la estadía de Guerrero en Alemania coincidió con la llegada de su amigo Carlos Astrada en 1927. Ese año, Guerrero fue testigo de la conmoción provocada por la salida de *Sein und Zeit* y así advertía a su amigo la importancia de ese acontecimiento para el futuro de la filosofía:

El *espíritu de Marburgo* me tiene hoy tan aprisionado como durante mi primera estancia en este pueblo –hace 4 o 5 años– cuando dócilmente seguía el curso de las impenetrables lucubraciones de Heidegger, igual que ahora...sin entenderlo. Entonces era Heidegger un novato en la cátedra de filosofía. Las ropas de Cohen y Natorp le sobraban por todos lados. Nadie creía que esa personilla insignificante fuera el nuevo jefe de la Escuela de Marburgo. Pero así como otros podrán contar a sus nietos que pelearon en las trincheras desde el primero hasta el último instante, así también yo podré –con los ojos llenos de lágrimas– contar a mi tataranieto (que será por aquel entonces profesor de *Crítica neo-heideggeriana* en la Universidad de Tierra del Fuego) que he asistido –lleno de unción, de reverencia, de devoción– al nacimiento y desarrollo de *la más brillante constelación del firmamento filosófico contemporáneo*. (¡Agarrate Catalina!). Aún más. Podré decir que –a diferencia del Apóstol Pedro– no perdí mi fe ni por instante en el curso de los años. Que en S. Gimignano, en los Alpes, en Hendaya, o en Andalucía no he dejado de estudiar uno solo de los cursos y seminarios dictados por Heidegger en los últimos cinco años. Que por defender al *Maestro* y catequizar a un sarraceno de Córdoba me he acostado muchas veces en Colonia a las 3 o 4 de la madrugada. Y muchos otros actos de no menor heroísmo y sacrificio. Pero he comenzado a recibir la recompensa de tantos esfuerzos. Al llegar de nuevo a Marburgo he tenido la enorme sorpresa de ver recién publicada la obra primeriza de Heidegger: **Sein und Zeit** (Niemayer, Halle, 1927 – Mk 22.5). Ud., amigo Astrada, debe comprar inmediatamente esta obra y leerla. Con el transcurso de los años (cuando se haya convertido en receta de cocina) también la entenderemos... (David 2004: 49).

Esta carta, citada completa por primera vez en la biografía de Astrada escrita por David (2004) es una de las notas más interesantes de la época de estudiante del joven Guerrero. El libro *Sein und Zeit* acaba de salir y ya era objeto de especulaciones sobre la posibilidad de comprenderlo: “ayer nos leía Heidegger un fragmento de Kant en que éste dice: ‘recién dentro

de cien años seré comprendido de verdad'. ¡Parece, pues, que siempre ha ocurrido lo mismo!" sentenciaba Guerrero. El problema de la comprensión de la obra de Heidegger ya comenzaba a ser fuente de especulaciones, en las que se mezclaban las intrigas entre los filósofos alemanes:

Un profesor de Berlín me ha dicho hace poco que es la obra filosófica más importante que se ha publicado desde la **Lógica** de Hegel. Según le decía en mi anterior carta, Husserl ha expresado una opinión más moderada: sería únicamente la obra más importante de la filosofía actual. Pero, según opiniones de otro cuasi-profesor con quien conversaba días pasados, el "pobre viejo Husserl" no estaría ya en condiciones de comprender los nuevos fundamentos fenomenológicos de Heidegger. De cualquier manera, hay que anotar el dato de que Husserl promete publicar en el próximo **Jahrbuch für Phänomenologie** la 2da parte de sus **Ideen zu reinen Phänomenologie** en que desarrollará su concepción de la existencia y del tiempo frente a la marburgiana de Heidegger. Entre tanto hay que esperar también que Scheler tome posición en el asunto. Según repetidas y fidedignas noticias de Colonia, está tratando de leer y comprender el libro de Heidegger desde hace varios meses... ¡No desesperemos! Pues, según me decía otra autorizada persona, "el único filósofo contemporáneo que esté en condiciones de comprender a Heidegger es Max Scheler" (David 2004: 49).

El estudiante cordobés y receptor de la carta de Guerrero –Carlos Astrada–³² llegó a Alemania en 1927. Astrada, quien había conocido a Guerrero en las luchas reformistas del 18, había ganado una beca para estudiar en Alemania con un ensayo sobre Dilthey. Aconsejado por Guerrero, fue a estudiar a Colonia con Max Scheler, quien murió en mayo de 1928 y sorprendió a Astrada cuando se encontraba en Bélgica escribiendo un ensayo sobre el pensamiento de su primer maestro alemán. Luego de ese acontecimiento inesperado, Astrada se trasladó a Friburgo y se convirtió así en el único latinoamericano presente al momento de consolidación de Martin Heidegger en el campo filosófico alemán. Siguiendo a su biógrafo, en los cursos internacionales de vacaciones en 1929, Astrada asistió al famoso

32 Carlos Astrada (1894-1970) nació en Córdoba en el seno de una tradicional familia criolla y cursó sus estudios secundarios en el Colegio Nacional de Montserrat. Inició sus estudios universitarios en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNC, donde encabezó la Reforma Universitaria de 1918. En su traslado a La Plata como director reformista del Colegio Nacional en 1920 entabló relación con Guerrero y Alberini, profesores que acompañaron su trayectoria académica hasta su destitución en 1955. Una temprana biografía de Astrada fue publicada por su discípulo Alfredo Llanos en 1962, pero durante varias décadas su nombre estuvo ausente de la historia intelectual. Guillermo David (2004) ha escrito la más detallada biografía de su trayectoria intelectual y política y actualmente Mauro Donnantuoni Moratto (2009 y 2012) ha publicado artículos sobre la filosofía política de Astrada.

debate entre Cassirer y Heidegger en el Coloquio de Davos en Suiza y en diciembre de 1930 presenció la conferencia de Heidegger “Vom Wesen der Wahrheit” (“De la esencia de la verdad”) en Friburgo.

Pero la crisis económica y política de Alemania impidió que los estudios de Astrada se prolongaran por más tiempo. En 1930 escribía a su padre:

Resulta muy cara la filosofía alemana, pero vale la pena. Sigo, entre otros, con sumo interés las lecciones de Heidegger. A pesar de los inconvenientes de orden externo he aprovechado mi tiempo. Vivir hoy en Alemania es un heroísmo. Pueblo completamente desmoralizado. No se puede confiar en nadie. La ruina económica de Alemania es inminente (David 2004: 57).

Astrada regresó con la familia que había formado en Alemania a la Argentina en 1931. Durante su estadía alemana, había generado una amplia red intelectual:

De su paso por la vida intelectual alemana, le restan, además del saber y la experiencia, el conocimiento y el trato directo —en algunos casos, profundamente amistoso— con buena parte de los mayores nombres que dio la filosofía en el siglo xx. Astrada no sólo ha trabado estrecha relación con Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger, ha estudiado con Karl Reinhardt y Walter Otto, eminencias en cuestiones de teología y mitología clásica a quienes iba a escuchar una vez por semana a Frankfurt, con Kurt Goldstein —el famoso neuropsicólogo— y Paul Ludwig Landsberg, figuras de la constelación académica que conociera en casa de Scheler, sino que además iniciará un diálogo de largo aliento con Wilhelm Szilasi, Otto Bollnow, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Ernesto Grassi, Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, por entonces ayudante de Husserl, y Maximilian Beck, entre otros. También entrará en relación con Ernst Bloch, conocerá a Herbert Marcuse, a Martin Buber, a Ludwig Binswanger, a Joseph Niederer, quien fuera el más allegado de sus compañeros de estudio, y a Walter Bröcker, cuya tesis sobre Aristóteles dirigida por Heidegger glosará años más tarde. Estudiará con De Negri —el traductor italiano de la **Fenomenología del Espíritu**—, frecuentará a Theodor Häring (cuyo primer volumen de su **Hegel: Sein Wollen und sein Werk**, apareciera en 1929) y a Richard Kroner (miembro de la Escuela de Baden, discípulo de Windelband, a quien más de tres décadas después Astrada editará en castellano), ambos hegelianos ilustres. Con una parte de ellos —condiscípulos o ayudantes en las cátedras unos, otros ya profesores consagrados y con obra en curso— además de sostener correspondencia e intercambiar libros, se volvería a encontrar personalmente en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 en Mendoza, o en la propia Alemania, a donde volverá en el '52 y en 1956 (David 2004: 63-64).

A su vuelta, Astrada no sólo dominaba el idioma alemán sino que era junto a Guerrero uno de los pocos profesores de filosofía argentinos que podía presumir de conocer a los filósofos alemanes más importantes de la época en persona. Guerrero y Astrada consolidaron sus posiciones en el medio

académico rioplatense. Como el primer doctorado en filosofía en Alemania, Guerrero fue incorporado a la UBA y más tarde a la UNLP como profesor de Ética y Estética. La docencia universitaria de Astrada también se repartió entre la UBA y la UNLP: desde 1937 fue titular de la cátedra de Ética en La Plata y adjunto de Filosofía Moderna y Contemporánea en Buenos Aires.³³ Astrada y Guerrero dedicaron la enseñanza y la investigación a la filosofía alemana.

Félix Weil: una indirecta conexión con Frankfurt

Mientras que en el ámbito académico se leía especialmente la filosofía alemana producida en torno a filósofos vitalistas, neokantianos, fenomenólogos y existencialistas, una conexión indirecta unía a la Argentina con la producción filosófica de otro grupo de profesores neomarxistas conglomerados alrededor del “Institut für Sozialforschung” de Frankfurt am Main, fundado en 1923. Félix Weil –hijo de Hermann Weil, exitoso comerciante de granos de origen judío-alemán radicado en Argentina desde 1890– se trasladó en 1907 a Alemania para terminar sus estudios secundarios y universitarios. Conectado con círculos intelectuales socialistas en Tübingen y Frankfurt am Main, Weil convenció a su padre de invertir parte de su fortuna en la creación de un instituto de estudios, que debía dedicarse a analizar la actualidad del marxismo. A pedido de Weil, en 1931 Max Horkheimer tomó la dirección del instituto guiando los originales ejes marxistas hacia la investigación interdisciplinaria que unía sociología, filosofía, economía, psicología e historia. El instituto funcionó en Frankfurt am Main hasta su cierre por el Nacionalsocialismo en 1933 y las sucesivas mudanzas provisionales a Ginebra, París y la Universidad de Columbia en EE.UU., junto con el exilio de buena parte de sus investigadores.

Weil regresó a la Argentina y se integró a los círculos intelectuales cercanos a la revista *Sur* y el CLES, donde impartió algunos seminarios, y fue

33 Antes de llegar a Buenos Aires, Astrada concursó para la cátedra de Gnoseología y Metafísica en Córdoba y perdió contra Nimio de Anquín (1896-1979), quien también había ganado una beca para estudiar en Alemania en 1927. Los pocos datos disponibles sobre ese viaje de estudios lo señalan como discípulo de Ernst Cassirer en Hamburgo y la duración de un año de la estadía (Tcach 2009). La orientación neotomista de de Anquín, su vinculación con corrientes fascistas, su lazo con Cassirer y la preferencia de la Universidad de Córdoba como candidato a la cátedra convirtieron a de Anquín en el enemigo de Astrada. Los enfrentamientos se hicieron más visibles durante el primer peronismo (ver capítulos 2 y 3).

asesor del Ministro de Hacienda Federico Pinedo durante el gobierno de Agustín P. Justo (Scarfó 2010). En 1936 el filósofo político Franz Neumann viajó a la Argentina para asesorar a Weil en algunas cuestiones legales del Instituto y se contactó con Luis Juan Guerrero, quien era director del Instituto de Filosofía (Traine 1994). De esta forma la *Zeitschrift für Sozialforschung* llegó a la Universidad de Buenos Aires. Esta conexión indirecta provocó la recepción temprana de algunos textos de Benjamin y Adorno por parte de Guerrero. Especialmente el trabajo de Walter Benjamin sobre la obra de arte en la época de la reproductividad técnica, que Guerrero recomendaba en sus clases de estética, influenciaron tempranamente sus teorías estéticas (ver capítulo 3). Weil emigró a EE.UU. en 1944 y murió allí en 1975. Su obra más importante *The Argentine Riddle*, publicada en Nueva York en 1944, fue una crítica a las oligarquías terratenientes argentinas y un llamado a la industrialización y democratización.

A pesar de la temprana conexión que los intelectuales frankfurtianos tuvieron con Argentina, la obra de Weil no fue recepcionada por sus colegas alemanes y la recepción frankfurtiana se masificó en Argentina recién después de la década del sesenta.³⁴

Keyserling: el filósofo de Darmstadt en Argentina

Una de las figuras más controvertidas en la recepción alemana en los círculos intelectuales porteños fue provocada por la visita del Conde Hermann Keyserling en 1929. Keyserling era un noble alemán que había pasado gran parte de su vida realizando viajes y publicando numerosos relatos y reflexiones sobre sus experiencias interculturales. No pertenecía a los ámbitos académicos de la filosofía alemana, pero había logrado gran popularidad como director de una escuela de pensamiento propia “Die Schule der Weisheit” fundada en Darmstadt en 1920. Antes de su visita a Buenos Aires, Keyserling había llegado al público argentino a través de las traducciones de la *Revista de Occidente* y Espasa Calpe.³⁵ Impresionada por

34 La recepción de la Escuela de Frankfurt en la Argentina ha sido documentada en detalle por Martin Traine (1994) y Luis Ignacio García (2006 y 2009).

35 En 1929 salieron *Diario de viaje de un filósofo* y *Europa: análisis espectral de un continente* traducidos ambos por Manuel García Morente y así a manos de Victoria Ocampo en Buenos Aires. En 1929 se publicó “Una filosofía de la historia” en la *Revista de La Nación* y “Del objeto de metafísica” en *Verbum*. En 1930 se tradujo *El conocimiento creador* y en 1931 *Renacimiento, Norteamérica Libertada y Portugal*. Espasa Calpe publicó las controvertidas *Meditaciones Sudamericanas* en 1933 y *La vida íntima. Ensayos*

las lecturas de *Diario de viajes de un filósofo*, Victoria Ocampo gestionó en varias instituciones la invitación de Keyserling a la Argentina y comenzó una nutrida correspondencia para convencerlo: “Derramé pues mares de tinta en dirección a Darmstadt” (Ocampo 1951: 31) confesaba Victoria Ocampo en sus memorias sobre el filósofo alemán. Luego de un desafortunado encuentro en París, terminaron las complicadas negociaciones para que en 1929 se concretaran las conferencias en “Amigos del Arte” y la FFyL de Buenos Aires. Keyserling no fue bien recibido en los círculos específicamente filosóficos que nucleaban a profesores como Coriolano Alberini y Alejandro Korn. En su habitual tono irónico, Alberini descalificó el rigor filosófico de Keyserling en una serie de nueve artículos consecutivos publicados por el diario porteño *Crítica* a fines de 1929:

Keyserling poco ha hecho para hacerse comprender a fondo. Más que presentar una exposición prolija de sus propios pensamientos fundamentales, ciertamente muy complejos y llenos de puntos oscuros, ha preferido entregarse a la aplicación inmediata de su doctrina, la cual surgía al vivo en forma por demás esporádica. Cabe por otra parte agregar que Keyserling no gusta del rigor lógico ni de la libre discusión. Suele abusar del desplante anti-intelectualista. Por ser la filosofía cosa práctica, es decir, sabiduría de tipo vitalista, cree Keyserling que a él se lo debe oír como quien escucha música. Su fuerte no es el diálogo, sino el monólogo. De donde resulta que, mediante su vitalismo irracionalista, ha logrado crear una filosofía esencialmente irrefutable ;dígame si esto no es el colmo del pensamiento dialéctico? (Alberini 1970: 150).

La ruptura de Victoria Ocampo con Keyserling fue inmediata, según sus propias palabras el excéntrico comportamiento del conde en Buenos Aires y sus reproches sobre la organización del evento la habían desilusionado por completo y el filósofo se vio obligado a devolver todas las cartas de su anfitriona porteña (Ocampo 1951). Según las memorias de Ocampo, esa ruptura la llevó a querer abrir la revista *Sur*: “Temporalmente asqueada de la profesión de secretaria-dueña de casa, fundé SUR, un año después de este ajuste de cuentas. Vi en ello mejores posibilidades de estar en relaciones con los escritores y ser útil a la difusión de sus escritos” (Ocampo 1951: 70).

Las mayores controversias entre Keyserling y el público latinoamericano surgieron cuando en 1932 el conde publicó sus memorias sobre el viaje argentino bajo el título *Südamerikanische Meditationen* “trayéndome con sus páginas una nueva oleada de indignación” según comentaba Victoria

proximistas en 1934. En 1941 la revista *Sur* publicó “Realización y filosofía crítica”. Ver: *Filosofía alemana traducida al español* (1935 y 1945).

Ocampo: “En esa obra de 350 páginas, a pesar de algunos aciertos, una generalización frenética de conclusiones antojadizas repugnaba. Reconocía observaciones y opiniones que yo había confiado al filósofo, pero desfiguradas por no sé qué fenómeno de inflación inaudita” (Ocampo 1951: 71-72).

Ocampo cuestionaba sobre todo que en las *Meditaciones*, Keyserling había repetido muchas anécdotas sobre la idiosincrasia argentina que ella le había contado y además generalizaba y traspasaba al resto del subcontinente. En efecto, la larga obra de Keyserling presentaba una Argentina popular y exótica, muy lejana a la que los círculos intelectuales de *Sur* estaban empeñados en demostrar.³⁶ Una de las mayores indignaciones vino con la traducción al español en 1933, cuando la mayoría de sus lectores porteños corroboraron que allí no se nombraba la existencia de círculos intelectuales o filosóficos. Las visiones de Keyserling sobre Argentina sirvieron de contrapunto para comparaciones críticas de posteriores obras de viajeros europeos en la Argentina, especialmente con la obra *Meditaciones de un pueblo joven* de Ortega en 1939 y luego *Reise ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Südamerika* del filósofo italiano-alemán Ernesto Grassi en 1955, publicado posteriormente en español bajo el título *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica* (ver capítulo 4).

Coriolano Alberini: pionero en la recepción alemana en la Argentina

Coriolano Alberini fue una de las figuras claves en el desarrollo de los estudios filosóficos argentinos. Estudiante de filosofía antes de la Reforma Universitaria, fue pionero en las posturas antipositivistas más radicales, atraído,

36 La novelesca relación de Keyserling y Ocampo quedó plasmada en un libro publicado en 1951, a cinco años después de la muerte del filósofo en Darmstadt. En 1951, Ocampo preveía la llegada de las memorias de Keyserling, donde según ella, el alemán volvía a tergiversar severamente la realidad de su visita y la relación con la Argentina, tal como lo había hecho con la publicación de las *Meditaciones sudamericanas*. Las relaciones entre Keyserling y Ocampo se recompusieron por la guerra: con la llegada del Nacionalsocialismo, Keyserling sufrió la persecución ideológica del régimen, su escuela debió cerrar y fueron prohibidas sus publicaciones y viajes al exterior. Enterada de estas circunstancias, Victoria Ocampo visitó a Keyserling en su auto-exilio en Darmstadt en 1939: “Aquella noche no nos referimos para nada a nuestra desavenencia. Sólo hablamos de Hitler y siempre de Hitler. Cuando digo hablamos es un eufemismo: él habló de Hitler, de diez de la noche a tres de la mañana. Yo lo escuchaba absorta por las monstruosidades que me contaba” (Ocampo 1951: 81). Luego de este encuentro, Ocampo publicó “Realización y filosofía crítica” de Keyserling en marzo de 1941 en *Sur*. “Cuando llegué a Europa, después de la guerra (mayo de 1946), supe la muerte de Keyserling” (Ocampo 1951: 104).

siguiendo a sus biógrafos, por eclécticas lecturas filosóficas fuera del ámbito académico positivista, hegemónico durante sus estudios en la UBA:

El joven Alberini que, con un grupo de amigos y condiscípulos, discutía a gritos, en plena calle Florida, las ideas de Kant o Hegel, tomaba la cosa en serio. No pretendería imponer una moda, sino un modo de sentir y de pensar que significara la trasmutación de los valores vulgares en el país, tal como Korn lo exigía (Estiú 1961: 21).

De humilde origen inmigrante italiano,³⁷ Alberini logró consolidarse en los estratos más altos del campo académico argentino y convertirse en el gestor político de las relaciones internacionales y académicas de la facultad porteña. El apoyo al interior del cuerpo docente y de los estudiantes reformistas permitió su primera elección como vicedecano de la FFyL en 1921 y de decano entre 1923 y 1927, repetida en los períodos 1931-1934 y 1936-1940:

Después de la elección de Alberini como decano (1923-1927) y más tarde como vicerrector, la Facultad de Filosofía y Letras tomó un notable impulso. Logró una triplicación del presupuesto para la facultad, la fundación de los Institutos de Filología y Filosofía y los contactos directos con filósofos europeos. Alberini invitó a una serie de intelectuales europeos a Argentina, sobre todo la invitación del profesor Albert Einstein, cuyas conferencias podrían ser denominadas como el más grande acontecimiento de la vida académica de nuestro país (Brante Schweide 1930: 9, traducción propia).

Cuando se había consolidado su espectacular ascensión como profesor universitario y exitoso gestor de la facultad de humanidades más importante del país,³⁸ Alberini emprendió el viaje intelectual a Alemania. Los contac-

37 Coriolano Alberini (1886-1960) nació en Milán, pero ya en 1887 la familia se trasladó a Buenos Aires donde su padre trabajó en la confección de sombreros. Alberini estudió desde los 12 años en el Colegio Nacional de Buenos Aires en Belgrano y luego ingresó simultáneamente a estudiar derecho y filosofía en la UBA en 1906. Luego de cuatro años de derecho, decidió dedicarse a los estudios de filosofía de manera exclusiva. La biografía más detallada de Alberini fue escrita por Diego Pró (1960), a la que se sumaron algunos artículos de discípulos. Ver: Derisi (1960), Estiú (1961), Agoglia (1964) y Jalif de Bertranou (2004).

38 En 1926, Alberini fue invitado para participar del Sexto Congreso internacional de Filosofía de Boston, organizado por la Universidad de Harvard. Como el único invitado de todo Sudamérica, Alberini representaba a la Universidad de Buenos Aires y tenía la misión oficial de estudiar la organización filosófica de EE.UU. en una estadía de dos meses. En su conferencia "La influencia de la filosofía en la obtención de la paz internacional" en la sesión plenaria sobre "La filosofía y las relaciones internacionales", Alberini realizó una contundente crítica a los nacionalismos e imperialismos, llamando a una solución de paz a través de la "interpenetración axiológica" de las naciones y las culturas (Alberini 1927). Después de su viaje por EE.UU., llegó a Roma, donde

tos académicos de la Universidad de Buenos Aires con Alemania se habían profundizado con las visitas de Albert Einstein en 1925, Hans Driesch en 1928 y Keyserling en 1929. Además del exitoso viaje de estudios de Guerrero, Carlos Astrada –con quien Alberini tenía estrecho contacto– se había convertido en discípulo de Heidegger en Friburgo y Nimio de Anquín de Ernst Cassirer en Hamburgo. Por otra parte, Ernesto Quesada –muy cercano a Alberini– estaba instalado en Suiza y acababa de donar su biblioteca al estado prusiano.³⁹ Con la ayuda de esa amplia red intelectual, Alberini viajó por varias ciudades universitarias alemanas durante el receso argentino de verano entre enero y marzo de 1930 y fue recibido por personalidades centrales del campo académico y científico alemán.

Invitado a la “Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft”, uno de los centros de estudios internacionales más importantes de Alemania, situado en Dahlem, a las afueras del centro de Berlín, Alberini se hospedó en la llamada “Harnack-Haus”, en honor a su presidente, el teólogo Adolf von Harnack. Allí se encontró con personalidades de la ciencia como Albert Einstein, el psicólogo Wolfgang Köhler y el físico Max Planck. Los contratiempos y anécdotas de su estadía en Berlín quedaron plasmados en una carta que Alberini envió a su colega y amigo Astrada:

Estoy alojado en la Harnack-Haus, por especial invitación de von Harnack, con quien he conversado varias veces. Gallardo aún, no obstante ser ochen-tón. Aquí vivo entre sabios, todos fuertes en las ciencias de la materia, a pesar de que la “Kaiser Wilhelm Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft” esté presidida por un gran teólogo e historiador del dogma. Grato lugar, por cierto. Está a media hora del centro de Berlín, y me sale muy barato. ¡Pucha que está cara la vida en Alemania! Por lo menos en Berlín ¿Es lo mismo en Freiburg? (...). Con todo lo pasé bien aquí en Berlín. Ayer me visitó Köhler, a quien pienso llevar a Buenos Aires para dictar un curso sobre sus doctrinas. Es un tipo muy simpático y habla español. Conocí a Liebert y Max Dessoir. Asistiré a una sesión de la Kantiana. En síntesis, banquetes y filosofía, con más de lo primero. Precisamente, por el banquete que me ofrecerá Harnack el 31, con la presencia de von Curtius, Einstein, Planck, etc. no puedo irme antes de Berlín. Sin embargo, la estadía aquí me resulta útil para practicar este terrible idioma que me descompone las mandíbulas. Mi alemán libresco y filosófico no me sirve para pedir una copa de agua, ni para reñir con un chofer trampo-so. Esto lo hace mejor mi señora, que posee 15 palabras alemanas. Eso sí, las

conoció a Benedetto Croce y Giovanni Gentile y a París, donde se entrevistó con Henri Bergson y Émile Meyerson.

39 Sobre la historia de la donación de 82.000 volúmenes por parte de Ernesto Quesada (1858-1934) y la fundación del Instituto Ibero-Americano de Berlín en 1930 ver: Carreras (2004).

administra muy bien. Y ahora algo divertido, o sea, una forma pintoresca de la contingencia universal. Días pasados, vagando por una plaza de Berlín, me encontré con Keyserling. Hace poco llegó de Buenos Aires, donde tuvo un éxito digno de él. Me dio un abrazo descoyuntante y me invitó a comer en el Hotel más lujoso y vitalista de Berlín. Estuvo cordialísimo, a pesar de los siete artículos que le infligí en “Crítica”.⁴⁰

Por intermedio de Astrada,⁴¹ Alberini se encontró con los filósofos alemanes Martin Heidegger y Edmund Husserl en Friburgo. Husserl, emérito desde 1928, ya era conocido y leído en los círculos filosóficos argentinos a partir de las primeras conferencias de Ortega en 1916 y las traducciones de Gaos. Heidegger, quien había reemplazado a Husserl en su cátedra, era menos conocido en Argentina, pero las sospechas de su importancia ya se habían despertado en el decano porteño: “Me habla Ud. con entusiasmo de Heidegger. Ortega y Gasset hizo lo mismo en Buenos Aires. Conozco unos capítulos de *Sein und Zeit*. Me resulta difícil, pero me interesa mucho. Tengo un gran deseo de oírlo, y también de conversar con usted sobre el tema”,⁴² escribía Alberini.

A través de la mediación de Ernesto Quesada, Alberini fue recibido por Oswald Spengler en Múnich. Spengler era conocido y leído en Argentina gracias a las tempranas traducciones de García Morente. Especialmente *La decadencia de Occidente* tuvo un impacto central en las teorías sobre el rol de América Latina en la nueva era. Pero no era un pensador perteneciente a los círculos filosóficos académicos. Alberini le escribía a Astrada sobre sus impresiones del famoso Spengler con poco entusiasmo: “Dice que la fenomenología, inclusive Scheler, es pura academia y cosa universitaria. Sólo admira a Klages. ¡Es un tipo rico! Vive en una casa espléndida. Le hablé de Heidegger. No lo entiende, dice.”⁴³

40 Carta de Coriolano Alberini a Carlos Astrada (Berlín, 16.01.1930) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires.

41 Según anota David (2004), la amistad entre Alberini y Astrada data de 1920, cuando el segundo se trasladó a La Plata con motivo de una corta incursión docente en el Colegio Nacional convulsionado por la reforma de los estatutos y la renovación de profesores. También allí inició amistad con Luis Juan Guerrero y Francisco Maffei. Estos tres profesores constituyeron el núcleo de confianza de Alberini y fueron quienes durante el peronismo no abandonaron las cátedras universitarias. De allí el enfrentamiento con el núcleo de reformistas del grupo de Korn que renunciaron o fueron cesanteados con motivo de las intervenciones universitarias peronistas en 1946.

42 Carta de Coriolano Alberini a Carlos Astrada (Berlín, 16.01.1930) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires.

43 Carta de Coriolano Alberini a Carlos Astrada (Berlín, 16.01.1930).

El éxito del viaje de Alberini se dio especialmente a través de sus conferencias en Berlín, Leipzig y Hamburgo, invitado por filósofos y romanistas.⁴⁴ Estas charlas fueron compiladas y publicadas en alemán ese mismo año bajo el título *Die deutsche Philosophie in Argentinien*. El editor Iso Brante Schweide advertía la importancia de uno de los “descubrimientos” centrales del texto de Alberini:

Alberini es un admirador de la alta calidad del espíritu alemán. Gracias a su dedicación al estudio de la filosofía alemana y al conocimiento que tiene de la cultura de su patria, logró demostrar las conexiones de la vida espiritual de ambos países y el profundo impacto que tuvieron las ideas de Herder en la *Weltanschauung* de los hombres de Estado argentinos, un descubrimiento, que significa una sorpresa tanto para los estudiosos de Alemania como para los de Argentina (Brante Schweide 1930: 8, traducción propia).

La teoría de una temprana influencia herderiana en la generación argentina de 1837 –a través de la mediación francesa– fue explicada por Alberini ante un público alemán que desconocía las obras de los pensadores argentinos. Alberini le adelantaba a Astrada en Friburgo sus tesis sobre la influencia de Herder en una carta:

Bueno, tengo el siguiente plan, porque no puedo tener otro: desde el 1° hasta el 15 de febrero estaré en Leipzig, donde tengo que segregar una conferencia –en alemán improbable– sobre la filosofía alemana en la Argentina (...). He rastreado la influencia de Herder en nuestros románticos. Sostengo que Sarmiento es herderiano. Savigny mucho influyó sobre Alberdi. El mismo fenómeno se nota en López y Echeverría.⁴⁵

El poeta Esteban Echeverría estaba en París cuando la cultura romántica alemana conquistó Francia a través de Victor Cousin, amigo de Schelling y de Hegel, explicaba Alberini. La obra de Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* fue traducida al francés por Edgar Quinet en 1827 bajo la égida de Victor Cousin:

⁴⁴ En la Universidad de Berlín, invitado por el director del seminario de Romanística, Prof. Dr. Ernst Gamillscheg, dio una conferencia sobre “La filosofía alemana en la Argentina”. En la Universidad de Leipzig invitado por la Sociedad Germano-Argentina por pedido del Prof. Dr. Hans Driesch habló en el aula magna sobre “Herder y los románticos argentinos” y “Sobre la filosofía alemana en la Argentina”. Allí volvió a encontrar a Felix Krüger, quien había sido profesor en Buenos Aires en 1906. A la Universidad de Hamburgo fue invitado por Ernst Cassirer, donde volvió a referirse a los temas expuestos en las otras conferencias.

⁴⁵ Carta de Coriolano Alberini a Carlos Astrada (Berlín, 16.01.1930, en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires).

Es sabido que la estética romántica quiso suscitar la importancia de lo regional en el arte y la intuición concreta de los momentos históricos. Echeverría importó, además, interesantes conceptos filosóficos y políticos, inspirándose en el complejo movimiento espiritual de la Francia romántica, cuyo elocuente protagonista fue, como vimos, Víctor Cousin. ¿Qué es el llamado “eclecticismo” de éste, sino un pálido reflejo de la “síntesis hegeliana”? (Alberini 1966: 47).

Con estilo pedagógico e introductorio, Alberini explicaba las teorías del *Dogma socialista* de Echeverría a los oyentes alemanes y la profunda influencia del romanticismo herderiano en esa obra: “En síntesis: no fuera exagerado afirmar que Esteban Echeverría es el Herder argentino; un Herder lírico en la doctrina estética y un Herder práctico y liberal en la historia civil de la Argentina” (Alberini 1966: 51). A esta valiente comparación, Alberini siguió con la interpretación de la influencia del historicismo del jurista alemán Friedrich Karl von Savigny a través del jurista francés Lerménier en las obras de Juan José Alberdi y Nicolás Avellaneda. Por último, se ocupó de Domingo Faustino Sarmiento, explicando con detalle la influencia de Herder, especialmente del papel de la geografía en la historia, en su obra mayor *Facundo*.

Alberini advertía que los textos de los románticos argentinos no eran especulativos sino más bien de acción, escritos en “dramáticos tiempos de necesidades pragmáticas e idearios de reforma”, que habían logrado superar la “barbarie” con la derrota de Rosas en Caseros: “Merced a la obra de estos varones, que algún día también será conocida y admirada en Europa, Argentina es ahora órgano de civilización universal” (Alberini 1966: 56).

En sus conferencias alemanas, Alberini dio un recorrido por la historia del pensamiento argentino. Sostuvo un tono muy crítico con la generación positivista y lamentaba la enorme influencia de Haeckel en los intelectuales argentinos y latinoamericanos a fines del siglo XIX, quienes habían “matado” el espíritu filosófico. El desarrollo y éxito del positivismo argentino podía explicarse a través del enorme crecimiento económico y demográfico del país. Alberini ironizaba sobre el espíritu periférico y francófilo de la generación antipositivista:

En otros términos: la atmósfera positivista fue un epifenómeno del violento progresismo vegetativo del país. En semejante ambiente, propio de una rica sociedad nueva, rebosante de orgullo vital, formóse una clase directiva llena de elegante cultura periférica y propensa a la tolerancia de puro escéptica. No fue el escepticismo que nace del dolor de pensar, sino fina flor de la *noncuranza*, propia de una tierra nueva y consiente de su riqueza fácil y de su seguro

porvenir. La cultura superior de la clase rectora fue preferentemente literaria, formaba a base de amables libros parisienses (Alberini 1966: 64).

En la última parte del discurso Alberini se dedicaba a explicar el especular cambio que se había dado a partir de principios de siglo y el giro hacia la filosofía alemana. La figura central como precursor de los estudios filosóficos en la Argentina era sin duda Ortega y Gasset, a quien Alberini dedicó varias páginas.⁴⁶

En suma, Alberini presentaba la situación de los estudios filosóficos argentinos en extremo positivo: la enseñanza de la filosofía se había multiplicado, se habían abierto numerosas cátedras e institutos filosóficos, donde se enseñaban la tradición moderna y contemporánea alemana, especialmente a través de las traducciones francesas e italianas y había un amplio desarrollo de la escolástica. Los festejos por el 200.º aniversario del nacimiento de Kant demostraban el cambio efectuado. Además existía un núcleo de profesores de filosofía estudiando en Alemania, quienes ampliaban el acceso a revistas y traducciones. Para Alberini el futuro espiritual argentino estaba destinado a desarrollar una filosofía autónoma para formar parte en “el concierto de la universalidad del saber”.

Todo esto revela cuán manifiesto es el impulso hacia la creación de un fuerte espíritu filosófico en la Argentina, tierra donde todo es posible, precisamente porque siendo un pueblo de escasa historia, no sufre los tóxicos del exceso de historia. Buenas razones hay para presumir el no lejano advenimiento de un pensar filosófico autónomo, que será tal a fuerza de honda y legítima universalidad. Ya no dependeremos de traductores, de epígonos o de continuadores, así sean eminentes. Con severa modestia hemos de tomar lo bueno donde lo encontremos, para devolverlo –si es posible– con cuño propio (...). El espíritu argentino adquirirá, así, una amplia y sólida autonomía, nutriéndose, libre, directa y críticamente, con las formas más substanciales del pensamiento universal, y en esta luminosa tarea la filosofía alemana desempeñará, de acuerdo con otras, el recio papel que le corresponde por su espíritu disciplinado y profundo, por su inagotable fecundidad y por su gloriosa tradición (Alberini 1966: 75-76).

⁴⁶ Según Alberini, los profesores alemanes Wilhelm Keiper y Gerhard Krüger habían sido pioneros en el estudio de Kant entre 1906 y 1909. También era nombrado Ernesto Quesada como precursor de las lecturas de Spengler. La creación del “Instituto Cultural argentino-germano” en Buenos Aires había posibilitado la invitación de algunos profesores e intelectuales alemanes. Mientras que Einstein despertó el entendimiento por la “ciencia pura” (*reine Wissenschaft*). En esta lista de nombres y personalidades de la época, Alberini no nombraba a su colega Alejandro Korn ni tampoco los logros de la Reforma Universitaria, mostrando el giro que ya había dado en sus posturas políticas.

El libro de Alberini fue pionero en el análisis de las relaciones entre Alemania y Argentina en la filosofía, fue –en rigor– el primer libro de recepción de la filosofía alemana en la Argentina. Con un prólogo de Einstein, Alberini lograba posicionarse favorablemente en los medios alemanes:

Nosotros, habitantes de un país con una cultura relativamente antigua y sistematizada tenemos la ventaja de una importante herencia espiritual que hemos recibido con la leche materna, por así decir. Pero nos falta, en cambio, la proximidad con la naturaleza y la inmediatez del espíritu que son propias de un país nuevo. Por eso resulta interesante para nosotros la “*Weltanschauung*” de Alberini, extraída de las fuentes espirituales de los pensadores de todos los tiempos y pueblos, analizadas y valorizadas con agudeza latina. En las presentes conferencias, Alberini muestra cómo ha influido sobre él y sobre su tierra la filosofía alemana. Por mi parte, yo recordaré siempre con gratitud las conversaciones que mantuve con este hombre de singular y agudo ingenio y estoy convencido de que el trato con este pensador, tan objetivo, es una fuente de ilustración y de gozo espiritual (Einstein 1966: 41).

La gira de Alberini constituyó un acto central en la política cultural argentina en Alemania: un filósofo argentino se presentaba hablando en alemán a un público que desconocía casi por completo la existencia del campo intelectual argentino. El 17 de junio de 1930 Edmund Husserl le escribía desde Friburgo sobre la recepción de su libro y la esperanza de un intercambio espiritual futuro:

He leído con cálido interés sus hermosas conferencias sobre “La filosofía alemana en la Argentina” las que usted ha tenido la gentileza de hacerme llegar por intermedio del Sr. B. Schweide. Todo cuanto usted expone era nuevo para mí de modo que sé apreciar bien el gran mérito de que usted se ha hecho acreedor con esas conferencias, así como el mérito en lo que a la profundización de las relaciones intelectuales entre su patria, la Argentina, y Alemania, respecta. No pregunto, como preguntan los intelectuales y comerciantes, que “rendimiento” pueda tener tal empresa, así mismo, toda “propaganda cultural” es un horror para mí. Pero sí me satisface la grata perspectiva abierta por sus hojas, de que los brotes de la obra intelectual alemana traspasados al suelo de la cultura argentina creciente con vigor juvenil y con originalidad, llevarán frutos que, volviendo hasta nosotros algún día puedan llegar a alimentar y fecundizar la vida espiritual nuestra. Con gran placer he mirado su excelente retrato agregado al libro. Contribuirá a mantener vivo el grato recuerdo de la interesante reunión que tuvimos en Freiburg.⁴⁷

A pesar del éxito de Alberini en la Alemania de entreguerras, la asunción al poder del Nacionalsocialismo y el estallido de la Segunda Guerra Mundial

47 Carta de Edmund Husserl a Coriolano Alberini (Freiburg i. Br., 17.06.1930) en: Pró (1960: 18).

no permitieron la profundización de las relaciones académicas que él había planeado. En 1937, Alberini fue designado “Doktor zur Philosophie” por la Universidad de Leipzig.⁴⁸ En el diploma –firmado por el rector Artur Knick y el decano de la “Philosophische Fakultät”, el agrónomo Wolfgang Otto Willmanns– la universidad aludía a la distinción de Alberini en las relaciones culturales argentino-alemanas y su “descubrimiento” de la importancia de Herder en la cultura argentina. La universidad otorgaba el título para reconocer:

[...] que el profesor Alberini desde los tiempos de estudiante promovió las más fructíferas y continuas relaciones de intercambio entre su patria y Alemania. En calidad de erudito, ha investigado las influencias de la filosofía alemana –en principio la de Herder y los románticos– que desde hace más de cien años iluminaron la vida del pueblo argentino y el pensamiento de sus hombres de conducción.⁴⁹

Esta designación honorífica en plena dictadura nacionalsocialista despertó el rechazo de los sectores de la izquierda y liberales reformistas, quienes entendían estas valoraciones como “infiltraciones nazis”: “más inusitado resulta el estímulo cuando los premios corresponden a obras que se elaboraron años atrás, repentinamente descubiertas”⁵⁰ declaraba el decano de la UNLP, el pedagogo reformista Alfredo Calcagno. El comunicado de la Federación Universitaria Argentina (FUA) apoyaba la decisión del rector platense de no aceptar la invitación a un viaje de estudios a Alemania, en contra de Alberini, quien había aceptado el premio:

48 Alberini aceptó el agasajo, pero esta actitud significó rechazos en el medio académico argentino. La designación oficial fue entregada en Buenos Aires en un acto organizado por el embajador alemán en julio de 1938, al que asistieron numerosos representantes de las universidades de Buenos Aires y La Plata. En: *El Argentino* (Buenos Aires, 21.07.1938) en: Archivo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

49 *Urkunde zum Doktor der Philosophie* (Leipzig, 08.12.1937) en: Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. Traducción propia del original: “[...] daß Professor Alberini seit seiner Studienzeit auf das stetigste und fruchtbarste die geistigen Wechselbeziehungen zwischen seinem Vaterlande und Deutschland gefördert hat. Er hat auch als Gelehrter die Einflüsse eindringend erforscht, die seit mehr als hundert Jahren von der deutschen Philosophie, zumal von Herder und den Romantikern, auf das Leben des argentinischen Volkes und auf das Denken seiner führenden Männer ausgestrahlt sind”.

50 *El Día* (La Plata, 03.01.1939) en: Archivo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Si en el caso de los títulos fueron honrados dos decanos de las Facultades porteñas, en éste se eligió al decano de una Facultad platense, el doctor Alfredo D. Calcagno, que lo es en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (...). Sin duda alguna ignoraba –falla del tacto diplomático– que el mismo doctor Calcagno se proponía encabezar con su nombre la manifestación de protesta dada días pasados por los universitarios de La Plata “contra los actos de gobernantes cuya conducta deshonraría a la patria de Leibniz, y de Kant, de Goethe y de Heine, de Beethoven y de Wagner, si la gloriosa cultura que estos grandes espíritus representa no estuviera destinada a renacer cuando termine el eclipse que hoy la ensombrece.”⁵¹

Las discrepancias entre los intelectuales por la actitud de neutralidad de la Argentina ante la guerra generaron conflictos entre los profesores universitarios hasta polarizarse definitivamente con la llegada del peronismo.

Alejandro Korn y Francisco Romero: la germanofilia filosófica a través de los “lectores”

El médico y profesor Alejandro Korn fue una figura bisagra entre la filosofía ejercida como actividad accesorio a profesiones liberales y el comienzo de una filosofía ligada al ámbito específicamente académico y a las cátedras como actividad exclusiva.⁵² Korn tuvo una importante actuación como líder del movimiento estudiantil reformista y como primer decano elegido con representación estudiantil de la UBA en 1918. Su posición frente a la enseñanza en cátedras y academias era muy crítica. Korn señalaba que el tipo de filosofar catedrático no servía para resolver “la decadencia” de la cultura nacional: la filosofía debía estar al servicio de la resolución de problemas y no al halago personal del filósofo “que dedica su ensayo a las

51 *El Día* (La Plata, 03.01.1939) en: Archivo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

52 Alejandro Korn (1860-1936) nació en San Vicente, Provincia de Buenos Aires. Fue hijo de un médico y militar alemán prusiano que había estudiado en Suiza y emigró a la Argentina a fines de la década de 1850 junto con su esposa por persecuciones políticas. Luego de una extensa y destacada carrera de médico psiquiatra, Korn comenzó su labor docente en la FFyL en 1906 como profesor suplente de Historia de la Filosofía. Desde 1911 fue profesor de Historia de la Filosofía en la FHyCE y dictó Gnoseología y Metafísica en ambas casas de estudio. Se jubiló de sus todos cargos universitarios en 1930 cuando tenía 70 años. En 1930 entró al Partido Socialista. Desde allí, se dedicó fundamentalmente a una labor pedagógica y de formación a través del dictado de conferencias y charlas en la Casa del Pueblo del partido y otros círculos obreros y militantes. Murió en La Plata en 1936 rodeado de sus discípulos. Sobre el pensamiento y vida de Korn se han escrito numerosos ensayos, especialmente centrales son las interpretaciones de Romero (1938, 1940 y 1956) y Rodríguez Bustamante (1986).

cinco o seis personas que en el país pueden entenderlo” (Ranea 2002: 127). Para Korn una de las características relevantes de la renovación filosófica debía estar centrada en el desarrollo de una filosofía nacional, original y genuinamente argentina. Sus enseñanzas se trasladaban fuera del ámbito propiamente universitario, rodeado de jóvenes que pertenecían a diferentes disciplinas y orientaciones políticas, para quienes Korn era un “Maestro de la Juventud”. Tal como recordó el guatemalteco Juan José Arévalo, estudiante y docente en la ciudad de La Plata entre 1927 y 1944:

Sobre los 70 años, jubilado desde 1930 de la docencia, asmático y con frecuentes pausas al hablar, era el Maestro, el Mentor. Practicaba la vida filosófica y como Sócrates, se rodeaba de jóvenes en su casa, en los parques platenses, en los cafés de la calle 7. Cuando no lo visitábamos en su domicilio, venía a la facultad y al concluir las clases de la tarde, ya de noche, caminábamos bajo los Tilos de la calle 7 y nos íbamos a algún restaurant. Generalmente nos acompañaban Francisco Romero que esperaba heredar la tea y la prole de Korn, Guerrero y Figueroa, Rodríguez Cometta, Sánchez Viamonte (profesor de derecho) integraban el Estado Mayor. Los estudiantes del equipo éramos Pucciarelli, Sánchez Reulet, Tri, José Luis Romero, Maffei, Lunazzi, Aznar, Orfila Reynal, Andrés Ringuelet y yo (Rocca 2001: 62).

Miembro de una familia de alemanes inmigrantes, Korn dominaba el idioma materno y tenía una de las bibliotecas filosóficas en idioma alemán más importantes de la época, en cuyos libros exponía un ex-libris con una frase que delataba su doble raigambre: “espíritu latino, corazón germano” (Ranea 2002). Korn presenció la renovación de los estudios filosóficos al final de su trayectoria intelectual. En la constitución de su concepto de “libertad creadora”⁵³ fue influenciado por Henri Bergson, Kant y los neokantianos. Paralelamente, analizó la historia de la filosofía argentina interpretando el positivismo como un movimiento original y distintivo de Latinoamérica y abogando por el desarrollo de una filosofía propia. En Korn se reflejó una

53 En su libro *Libertad Creadora* de 1922, el principio que mueve las subjetividades denominado “libertad creadora” está expresada como una doble conquista económica y ética: “Actualizar la libertad absoluta por la conquista del dominio económico sobre la naturaleza y del autodomínio ético, someter la necesidad a la libertad, alcanzar el pleno desarrollo de la propia personalidad: he ahí la meta no impuesta por poderes extraños, no inventada por la fantasía, como que es la raíz misma del devenir” (Korn 1936: 83). Luego, pretendiendo realizar una emancipación del “ingenuo realismo empírico”, Korn propone una concepción subjetivista del conocimiento. Para el autor, la “metafísica” es uno de los tres medios que tiene el hombre, junto con el arte y la religión, para responderse “a las interrogaciones más vehementes de su espíritu”; por eso las respuestas que puede darse el hombre solo tienen un “valor subjetivo” (Korn 1936: 87).

fuerte crítica a que la filosofía argentina fuese una “copia simiesca” de las ideas de Europa, continente que entendía sumido en una crisis de civilización, y entendía importante “reclamar los fueros de la personalidad propia y dejar de ser receptores pasivos de influencias extrañas” (Korn 1983: 299-301). Así expresaba Korn su visión sobre el lugar actual de la filosofía:

Si, como creemos, la trasmutación de los valores es un hecho, el cambio de la orientación filosófica se impone. Y esta orientación no nos la puede dar la filosofía de la cátedra como hoy se desenvuelve en los centros de la cultura europea. Nosotros –como bien dijo Alberdi– necesitamos una filosofía estrechamente vinculada a las necesidades vivas de nuestro desenvolvimiento; a nuestros problemas sociales, políticos, pedagógicos. La especulación pura no puede apasionarnos (Korn 1983: 305).

Así, la filosofía argentina debía desarrollarse en pos de atender no solamente el progreso material de la Nación, sino también al progreso moral y espiritual del pueblo, acompañado de una mayor distribución de la riqueza y la justicia social.

El profesor Korn impulsó a sus discípulos, especialmente a su sucesor Francisco Romero, a dedicarse por entero a la filosofía, en el momento de consolidación de los estudios filosóficos académicos. Romero tampoco realizó el viaje de estudios a Alemania. Fue, sin embargo, uno de los profesores de filosofía centrales en la enseñanza de la filosofía alemana. Ante el retiro de las cátedras de su maestro Korn, Romero fue exhortado a abandonar la paralela carrera militar que había desarrollado antes de sus estudios humanísticos, para dedicarse a la filosofía.⁵⁴ Esta decisión y sus propósitos filosóficos fueron expresados en una carta a José Ortega y Gasset, con quien había entablado amistad desde su visita de 1928:

[...] me retiré del Ejército para dedicarme por entero a mis estudios. Ya fui nombrado profesor titular de Gnoseología y Metafísica en la Fac. de Filosofía y Letras. En la Univ. de La Plata es probable que me designen encargado del Seminario de Filosofía, y me pidan que trate este año a Husserl. Con mi retiro intensificaré mi acción, estoy lleno de entusiasmo y propósitos. Aquí son posibles muchas cosas; es el país de la posibilidad (...). Entre las cosas que proyecto (un tomito sobre Dilthey, que yo conozco bien, acaso una Introducción a la

⁵⁴ Francisco Romero (1891-1962) nació en Sevilla. A la edad de 13 años emigró con su padre a la Argentina y la familia completa se instaló en Buenos Aires en 1906. Convertido en ciudadano argentino, entró en el Colegio Militar de la Nación en 1910 y en 1915 se anotó en el Doctorado en Letras en la UBA, donde conoció a Alejandro Korn. Un temprano relato detallado de la trayectoria de Romero como militar y filósofo fue publicado por Hugo Rodríguez Alcalá (1954) y más tarde fue completado en un libro compilado por José Luis Speroni (2001).

Filosofía...), se me ha ocurrido una o varias series de filosofía, con un fin concreto: estimular y hacer posible la producción local.⁵⁵

Romero se dedicó a la filosofía de manera exclusiva convirtiéndose en el sucesor de Korn en la cátedra de Gnoseología y Metafísica de la UBA y también en profesor de Filosofía Contemporánea en la UNLP. Durante esa primera etapa, fue cofundador de instituciones y espacios de difusión y producción del pensamiento filosófico como la Sociedad Kantiana en 1929 y el Colegio Libre de Estudios Superiores (CLES) en 1930. Luego de la muerte de Korn en 1936, Romero fundó la Cátedra Alejandro Korn en el CLES y se ocupó de que la historia intelectual retomara la figura del médico y filósofo como centro de la renovación espiritual de principios de siglo. A partir de 1938 se transformó en director de la prestigiosa “Biblioteca Filosófica” de la editorial Losada. Estos espacios fueron centrales para la apertura de sus redes y funcionaron como espacios de contención de muchos intelectuales alejados de las cátedras durante el primer peronismo. Romero dedicó todos sus esfuerzos intelectuales a la recepción de la filosofía alemana moderna y contemporánea, introduciendo especialmente a Dilthey, Hartmann y Scheler.⁵⁶ “Si se recorre la caudalosa bibliografía del pensamiento alemán desde el Renacimiento hasta los primeros treinta años del siglo veinte, difícil será hallar un autor, ni siquiera de los menores, que don Francisco Romero no haya conocido, y, en menor o mayor medida, no haya estudiado” (Carpio 2001: 186). Según sus discípulos, Romero fue “prisionero” de la filosofía idealista alemana: “Parte de la germanofilia filosófica de Romero era su menosprecio por la filosofía anglosajona” (Bunge 2001: 176-177). En 1934, Romero se casó con Anneliese Fuchs, una alumna de filosofía de descendencia alemana, ella comentaba en una entrevista que Romero había sido un “autodidacta” tanto en la filosofía como en el alemán:

55 Carta de Francisco Romero a José Ortega y Gasset (Buenos Aires, 18.04.1931) en: Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, Madrid (Signatura C-104 /45).

56 En 1938, Romero publicó *Lógica* en cooperación con Eugenio Pucciarelli, en 1943 *Sobre la historia de la filosofía* y en 1944 *Filosofía Contemporánea*, donde compiló catorce artículos de su autoría que habían sido publicados en diferentes revistas, diarios y libros entre 1932 y 1943. Estos textos, que fueron escritos con la intención de “informar” e “incitar” sobre temas y autores todavía “poco conocidos”, reflejaron la evolución de sus estudios, sobre todo en relación al pensamiento de filósofos contemporáneos como Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Nicolai Hartmann y Max Scheler.

El 4 de abril de 1932 en la Sociedad Kantiana de Bs. Aires se dio una conferencia sobre Goethe. La dio el profesor Francisco Romero que todavía no era profesor mío, pero mi madre y yo fuimos a escucharlo. Un fragmento fue publicado en la: Deutsche La Plata Zeitung con el título de Goethes Weltanschauung. Llegué a ser alumna de Romero en 1933. En el curso, además de Ortega y Gasset, orientado también hacia los filósofos alemanes, se estudiaba a Nicolai Hartmann. A fines de ese año se dictó en el Colegio Libre de Estudios Superiores un curso sobre Dilthey. En julio de 1934 nos casamos. Seguí yendo a sus clases donde se estudiaba además de a Max Scheler y N. Hartmann a Rieckert, Mach y a todos los filósofos que en esos años conformaban la vida filosófica en Alemania: Driesch, Cohen, Cassirer, Natorp, Veihinger, Müller-Freienfels, Sombart, Sprangler. Mi marido poseía todos los libros de filosofía alemana importantes de la época. Desde 1924 se hizo mandar libros de Leipzig de Hirsemann. En un artículo de E. Pucciarelli se relata como en Tucumán, en 1924, un joven capitán del ejército aprovechaba las horas de la siesta para leer el: Grundriss der Geschichte der Philosophie de Ueberweg con sus letras góticas. Fue un autodidacto tanto para el idioma alemán como para la filosofía (Fuchs 2001: 168).

La red intelectual de Romero pasaba por Alemania de manera indirecta: sus amigos más cercanos pertenecían a la generación de intelectuales españoles y latinoamericanos que seguían la labor de traducción e interpretación de la tradición alemana inaugurada por José Ortega y Gasset en la *Revista de Occidente*. Entre sus más cercanos estaban los españoles José Gaos y José Ferrater Mora, los mexicanos Alfonso Reyes y Leopoldo Zea, los peruanos Francisco Miró Quesada y Alberto Wagner de Reyna, entre otros. Esta red le permitía un reconocimiento en el ámbito latinoamericano y una llegada, a través de ellos, a Europa y EE.UU.

Al grupo de “lectores” inaugurado por Romero y Korn se sumaron muchos estudiantes de filosofía de la siguiente generación, quienes comenzaron a leer y recepcionar la filosofía alemana a través de la lectura de los textos y el aprendizaje del alemán. Eugenio Pucciarelli escribió su tesis de doctorado sobre Dilthey bajo la dirección de Romero en 1937. Emilio Estiú –profesor de Estética en la UNLP– se dedicó a Hartmann y Heidegger. Otros profesores como Ángel Vasallo, Miguel Ángel Virasoro, Rodolfo Agoglia y Vicente Fatone entre otros, nunca llegaron a estudiar en Alemania, pero se dedicaron al estudio del pensamiento alemán en las fuentes originales.

Si bien Francisco Romero –como joven militar– no había participado en el temprano movimiento reformista del 18, a partir de su acercamiento al grupo dirigido por Korn y su definitiva identificación como discípulo, comenzó un giro hacia el ala reformista que apoyaba la participación de

los estudiantes en el gobierno universitario y la autonomía y se vinculaba con posturas socialistas y antifascistas. El ex-militar Romero se vinculó al grupo de intelectuales liberales y socialistas cercanos a la revista *Sur* y a una rotunda crítica del Nacionalsocialismo. En 1939 en su ensayo “Los límites de la cultura” publicado en *Sur* señalaba:

Ningún pueblo moderno ha mostrado acaso mayor capacidad teórica que el alemán; éste ha sido y sigue siendo uno de sus méritos singulares. Pero está en la frágil naturaleza de los hombres que a sus virtudes acompañen defectos paralelos —y en este caso el defecto es de consecuencias más que lamentables (...). Nuestra admiración hacia el genio filosófico y científico de los alemanes y hacia otras eminentes virtudes de ese pueblo aumenta quizás nuestra reprobación ante una política de confusión y de violencia, cuyo triunfo no sólo comportaría el aplastamiento material de sus víctimas, sino además un oscurecimiento y desorden en las almas de los que la humanidad —y los alemanes en primer término— difícilmente se repondría (Romero 1939: 26).

Estas posturas lo distanciaron de colegas como Alberini y Astrada, quienes no tenían un posicionamiento abiertamente crítico con el régimen imperante en Alemania. A pesar de estas diferencias, hasta 1946, los profesores de filosofía de tendencia laica como Romero, Alberini, Astrada, Guerrero y Fatone compartieron espacios comunes de producción filosófica, especialmente en la Sociedad Kantiana, el CLES y *Sur*.

1.4. Resumen

1. A principios de siglo xx, el movimiento antipositivista y su doble rai-gambre —entre modernización e identidad— fue un fenómeno de renovación que ocupó a la intelectualidad a nivel continental. En la Argentina, la Reforma Universitaria de 1918 fue una de sus manifestaciones con mayor impacto en el campo académico. La reforma significó la transformación política, demográfica e intelectual de las universidades argentinas y la inauguración de los estudios humanísticos. La mayoría de los intelectuales claves en esa transformación y consolidación disciplinar eran inmigrantes de primera o segunda generación, posicionados en el campo cultural argentino a través de los cambios estructurales de democratización política, cultural y universitaria.
2. Los filósofos españoles que iniciaron la renovación de los estudios filosóficos con foco en Alemania a principios de siglo xx tuvieron el rol de transmisores y mediadores de esa tradición cultural hacia América Latina. La presencia de José Ortega y Gasset en la Argentina a partir de 1916 inauguró la recepción de autores de la filosofía alemana moderna

y contemporánea, consolidada por la enorme labor de traducciones iniciadas en España y continuadas luego en México y Argentina. En la filosofía, la recepción francesa perdió su hegemonía del siglo XIX para dar paso a la alemana. Los viajes a Alemania de los filósofos Luis Juan Guerrero, Carlos Astrada, Nimio de Anquín y Coriolano Alberini en el período de entreguerras formalizaron los contactos con filósofos alemanes.

3. A pesar de la constitución de un campo filosófico profesionalizado que seguía el modelo europeo, una de las cuestiones centrales en el inicio de la filosofía en Argentina fue la pregunta por la identidad y la diferencia con Occidente en el desarrollo de un pensamiento propio. Los líderes reformistas y filósofos Alejandro Korn y Coriolano Alberini formaron dos grupos académicos en disputa que representaban, a su vez, dos respuestas al problema. Alberini buscaba consolidar la filosofía argentina como parte de la tradición occidental y Korn entendía que los americanos estaban destinados a desarrollar una filosofía diferente y original, ligada a los propios problemas. Esta disputa inicial recorrió la historia del pensamiento latinoamericano a nivel continental y tiene vigencia hasta el presente.
4. Entre 1918 y 1946, a pesar de las tensiones, especialmente provocadas por la lucha de poder y posiciones en el campo filosófico en formación, los filósofos de diferentes grupos y orientaciones políticas compartían los mismos espacios de producción. La convivencia de católicos y laicos se acrecentaba por la cercanía de las preguntas de la filosofía y la teología con una aspiración común a la búsqueda de la verdad y el antipositivismo. En este contexto de constitución disciplinar se leían, reseñaban, publicaban y traducían las más variadas obras de la filosofía sobre todo alemana, pero también francesa e italiana de forma ecléctica y heterodoxa.

CAPÍTULO 2

La filosofía en un campo intelectual escindido

**Luchas, heterodoxias y resignificaciones
entre el existencialismo, la crisis de
Occidente y el primer peronismo**

Una posible filosofía americana deberá tratar de alcanzar una nueva coordinación de los campos metafísico y real. El mundo necesita de esta coordinación, y América debe cooperar con ello. Sólo así podrá ser dignamente responsable mostrando que ha llegado a su mayoría de edad. No debe detenerla el temor de un supuesto fracaso, ni tampoco exagerar sus pretensiones partiendo de una supuesta superioridad. Tal cosa no implicaría sino que aún se siente inferior o resentida. Debe, pura y simplemente, alcanzar la coordinación anhelada. En esta forma no sólo resolverá sus propios problemas, en lo mucho que tales problemas le tocan en su dependencia con la Cultura Occidental en crisis, sino además tomará el justo puesto que le corresponde en dicha cultura. Será a partir de ese momento –que parece haber empezado– cuando el mundo comenzará a “contar con nosotros”.

Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*

2.1. Introducción

El período iniciado con la Revolución del 4 junio de 1943 y el posterior triunfo electoral de Juan D. Perón en 1946 significó un momento de ruptura en el campo intelectual universitario, cuyos miembros habían vivido una larga etapa de hegemonía reformista desde 1918. Durante las presidencias de facto de los generales Arturo Rawson y Pedro Pablo Ramírez entre 1943 y 1944, las universidades se mantuvieron intervenidas y su conducción dirigida por profesores del espectro conservador y católico. Algunos profesores de filosofía de orientación católica como Tomás Casares y el presbítero Juan R. Sepich asumieron cargos de importancia en la conducción de las universidades de Buenos Aires y Cuyo respectivamente. A la ola de influencia de cuadros católicos en el gobierno de la revolución se agregó el polémico decreto de enseñanza religiosa en las escuelas públicas, ratificado por ley durante el primer gobierno peronista (Zanatta 1999). Al mismo tiempo, el Coronel Juan D. Perón –designado Secretario de Trabajo y Previsión Social– impulsaba una política obrerista novedosa logrando el apoyo de los trabajadores urbanos organizados en sindicatos.

Para ese entonces en la oposición al gobierno militar se aglutinaron sectores de la intelectualidad liberal, conservadora y de la izquierda.¹ La

¹ Concentrados en la alianza electoral llamada “Unión Democrática” para las elecciones de febrero de 1946, los candidatos principales pertenecían a la Unión Cívica Radical (UCR). Numerosos intelectuales, profesores y las federaciones estudiantiles que

oposición entendía que el nuevo movimiento significaba la implementación del fascismo:

Si Perón proclama la justicia social era el alma del movimiento nacionalista del 4 de junio, ¿cuál era, en cambio, a los ojos de sus opositores, el sentido de la empresa que lo tenía como figura dominante? El establecimiento de la dictadura fascista. La disolución de los partidos políticos, la implantación de la enseñanza religiosa obligatoria, el neutralismo ante la guerra, la restricción de las libertades públicas, el antiliberalismo y el anticomunismo, todo, en fin, se colocaba bajo esa definición. ¿Y la política social que se había inaugurado bajo la guía del coronel Perón? Representaba la faz demagógica del fascismo, el complemento de las medidas represivas que se tomaban contra los gremios y los gremialistas que no acudían al llamado del coronel (Altamirano 2002: 226).

Para los intelectuales simpatizantes con el nuevo líder, por el contrario, era el momento del combate de la nación y su pueblo por la recuperación nacional y la justicia social contra la oligarquía.

En las universidades, los profesores y estudiantes laicos y reformistas eran los más afectados por las intervenciones a las universidades y la prohibición de la participación estudiantil en el gobierno y el control de sus actividades. En 1945 bajo el gobierno de Edelmiro Farrell y en el clima electoral abierto después de las manifestaciones en apoyo a Perón el 17 de octubre y su posterior candidatura presidencial, se convocaron nuevamente las elecciones universitarias. Con la participación de todos los claustros, fueron elegidos profesores de tradición reformista en la conducción de las universidades, como fue el caso del filósofo Ernesto Figueroa como decano de la FHyCE de la UNLP. Pero ese corto período de retorno de la conducción reformista fue interrumpido por el triunfo de Perón en las urnas en febrero de 1946 y su asunción como presidente en junio. Las intervenciones a las universidades por parte del nuevo gobierno provocaron renuncias y cesantías de profesores contrarios a las políticas oficiales. En el campo intelectual se inició entonces un drástico reacomodamiento de las posiciones de sus miembros, divididos entre quienes continuaron en sus cargos o incluso aumentaron sus influencias en el campo académico y los

apoyaron la alianza, habían participado de las marchas y manifestaciones públicas en rechazo del candidato opositor, como la denominada “Marcha de la Constitución y la Libertad” del 19 septiembre de 1945. Uno de los lemas de los sectores universitarios era “no a la dictadura de las alpargatas” que fue respondida por el movimiento de apoyo al líder de los trabajadores con “alpargatas sí, libros no”. Sobre los enfrentamientos entre ambos bandos ver: Sigal (2002a) y Buchbinder (2005).

que —desde afuera— organizaron la oposición, nucleados en instituciones no universitarias o fuera del país.²

El surgimiento de un movimiento nacional-popular y su líder en el contexto de la “crisis” de la Europa de la posguerra renovaron las disputas y los debates entre los intelectuales argentinos: decadencia de Occidente, identidad, diferencia, constitución del ser nacional, libertad y unidad continental fueron algunos de los temas centrales del discurso filosófico. La reaparición de los filósofos en la opinión pública, las lecturas y resignificaciones con centro en el existencialismo heideggeriano y el desarrollo de nuevos discursos —como el ensayismo filosófico nacionalista e indigenista— fueron rasgos característicos de este período.

En el primer apartado **2.2. El primer peronismo y el *grand schisme* de los intelectuales argentinos** analizaremos el reacomodamiento de las posiciones de los filósofos en el campo intelectual luego de las intervenciones y reestructuraciones de la universidad peronista, la explosión de la producción filosófica en las revistas universitarias y el surgimiento de nuevos espacios de expresión fuera de las universidades. En el segundo apartado **2.3. El existencialismo en la Argentina: Heidegger como “figura conceptual” en disputa** nos proponemos comprender las intensas luchas por el “capital simbólico” en la filosofía, especialmente centradas en Martin Heidegger como “figura conceptual”, entre la lectura laica, las interpretaciones de los católicos como nuevos actores y la visión de la oposición en tanto denuncia. Por último, en **2.4. La crisis de Occidente y la posibilidad de una filosofía latinoamericana: nuevos discursos filosóficos desde la “periferia”** analizaremos el ensayismo filosófico como fenómeno característico de la “periferia” frente a la crisis de Occidente y la búsqueda de identidad en tres filósofos fuertemente influenciados por la tradición alemana durante el peronismo: Carlos Astrada, Rodolfo Kusch y Francisco Romero.

2.2. El primer peronismo y el *grand schisme* de los intelectuales argentinos

Luego de la asunción de Perón a la presidencia de la Nación en junio de 1946 se produjeron importantes transformaciones en las formas de go-

2 Para un análisis de los impactos del peronismo en la universidad desde el punto de vista político e institucional ver: Magnone y Warley (1984), Cacuzza (1997), Pronko (2000), Barba (2005) y Buchbinder (2005).

bierno y administración universitarias. Las medidas de intervención a las universidades y la prohibición de la huelga provocaron una ola de movilizaciones que culminaron en renunciaciones y cesantías forzadas de profesores y alumnos contrarios a las políticas oficiales. Siguiendo a Buchbinder (2005), al finalizar 1946 habían sido desplazados de las seis universidades nacionales alrededor de 1.250 docentes, casi un tercio del total del cuerpo de profesores. Inmediatamente después de las renunciaciones y cesantías se designaron profesores interinos y en 1947 se sucedieron la mayoría de los concursos que efectivizaron los cambios en las materias dejadas vacantes un año antes.

A través de la sanción de una nueva Ley Universitaria N° 13.031 en 1947 se dejaron definitivamente de lado principios fundamentales del reformismo como la autonomía universitaria y la participación de los estudiantes en el gobierno. Según la nueva disposición, los rectores eran designados por el Poder Ejecutivo y los decanos por un Consejo Directivo a partir de una terna elegida por el rector. Este Consejo estaba compuesto por siete profesores titulares, cuatro adjuntos y un representante estudiantil con voz y sin voto elegido por sorteo entre los mejores promedios de los últimos años. Los espacios de autonomía y cogobierno abiertos desde la Reforma Universitaria de 1918 fueron suplidos por una política de fuerte lineamiento oficial.

La política universitaria peronista: ¿decadencia o verdadera reforma universitaria?

Como en otros ámbitos claves del primer gobierno peronista, la fundamentación teórico-práctica de la política universitaria se basó en una mezcla de conceptos que provenían de diferentes tradiciones y que abastecían las demandas de sectores muy diversos. Una parte de la retórica peronista para la universidad retomaba peticiones de los reformistas más radicales de 1918: unión de la universidad con las bases productivas de la sociedad –los obreros– y la definitiva orientación de la universidad en la investigación. Otras medidas, como la supresión de la participación estudiantil en el gobierno o el discurso hispanista-católico respondían más bien a la búsqueda de apoyo en los sectores conservadores.

Para el nuevo gobierno las nuevas disposiciones se justificaban en tanto el diagnóstico general era el fracaso de la reforma del 18. Según el propio Perón en un discurso en la Universidad de Buenos Aires: “Bajo la bandera de la reforma habíase unido las más nobles y puras esperanzas de quienes

querían para la Universidad un nuevo espíritu. Y sin embargo, no fue capaz de organizar las condiciones adecuadas para el logro de ese objetivo, y el espíritu viejo continuó imperando con un nombre distinto” (Perón 1947: 469). La crítica central para la justificación de las intervenciones y la centralización del poder era que las cátedras se habían transformado en “fortaleza puesta al servicio de intereses personales” y los espacios de enseñanza en “tribuna de propaganda política”. Según el argumento de Perón, “lo político” debía ser dejado a otras instituciones: “El profesor debe enseñar: he ahí su función; el estudiante aprender: he ahí su tarea. Logrando esto, se tendrá solucionado el más importante de los problemas” (Perón 1947: 469-470).

Con la nueva ley se anunciaba la posibilidad de una dedicación absoluta de los profesores, articulando las bases de la carrera docente y científica. A su vez, Perón proclamaba una nueva disposición “organizativa y espiritual” de las universidades, en la que se preveía un “crecimiento parejo y equilibrado” tomando en cuenta aspectos antes ignorados por la conducción universitaria: la conjunción de la coordinación técnica a través de la formación para obreros con el desarrollo de ciencia básica y la investigación. Este ideario estaba relacionado al concepto de lo que Perón denominó la “armonía de la cultura” en tanto la universidad, repitiendo viejos postulados reformistas, no debía limitarse a la formación profesional, sino a fomentar la cultura, realizar la investigación científica, la extensión y el sentido útil y colectivo de la enseñanza: “Entre un arquitecto que sepa construir un hermoso rascacielos y otro que ponga sus conocimientos al servicio de la solución del problema social de la vivienda, que agobia al mundo, es éste mucho más útil que aquel. Lo mismo se puede decir de todas las actividades profesionales” (Perón 1947: 479).

Uno de los puntos más conservadores del discurso fue la exaltación de los valores clásicos e hispanistas en la cultura universitaria y el creciente nacionalismo. Para Perón, la nueva fórmula humanística debía surgir de la mezcla de la greco-latinidad, la hispanidad y “lo nuevo de nuestra juventud”. En 1953 una nueva ley universitaria asumía que las universidades argentinas cumplirían su misión con un sentido “eminente humanista” y de “solidaridad social” cuyos objetivos eran la enseñanza en el grado superior, el desarrollo de la cultura y la afirmación de la conciencia nacional.

Con el otorgamiento de becas a estudiantes de bajos recursos, la apertura de la Universidad Obrera y la posterior disposición de la gratuidad

de los estudios universitarios, el peronismo masificó las universidades. Así pues, esta política universitaria que mezcló recursos autoritarios, con un discurso pro-técnico, obrerista y científico, a la vez que hispanista-católico, nacionalista y de apertura a nuevos sectores sociales generó reacciones muy dispares entre los miembros de la comunidad universitaria. Para algunos profesores vinculados al nacionalismo católico, el peronismo abría la posibilidad de aumentar sus influencias en la vida universitaria copada anteriormente por el reformismo liberal. Mucho más conflictiva fue la reacción de los profesores de orientación laica que habían participado en la reforma del 18, algunos vieron en las reformas obreristas y científicas del discurso peronista el comienzo de la “verdadera reforma universitaria”, para otros comenzaba su total decadencia y desintegración.

Los profesores de filosofía frente al peronismo

Entre los profesores de filosofía, las reacciones frente a la política universitaria peronista fueron muy dispares y forzaron la polarización y reactualización de viejas disputas entre grupos académicos. Antes de la irrupción del peronismo, en el campo filosófico se habían perfilado dos grupos dirigidos por los líderes de la reforma, considerados los “padres fundadores” de la filosofía argentina: Coriolano Alberini y Alejandro Korn. Compañeros y colaboradores en los primeros años de la Reforma Universitaria de 1918, sus idearios y prácticas políticas fueron discrepando con el correr de los años, hasta convertirse en lo que podríamos sintetizar como dos polos de poder dentro del ámbito filosófico de la época, en disputa por contrapuestas posturas políticas frente a la reforma y la política nacional (ver capítulo 1).

El diagnóstico negativo sobre la situación universitaria durante el período reformista era compartido por filósofos como Coriolano Alberini y Carlos Astrada, quienes ya habían anunciado la extrema politización de docentes y estudiantes como uno de los problemas fundamentales de la fracasada reforma. Muchos viejos reformistas saludaban entonces con simpatía la desestructuración del poder del movimiento estudiantil y las intervenciones universitarias dispuestas a realizar una nueva universidad, “verdaderamente” científica. Siguiendo la concepción de Alberini, la universidad debía dedicarse al engrandecimiento de la cultura nacional a partir de la formación de los individuos en total “libertad y verdad” siendo necesario para ello que la política permanecieran al margen: “Cada uno, profesor o estudiante, tendrá las ideas políticas o de otro orden que le imponga su conciencia, pero a la Universidad no le conviene jamás estar

a merced de los alaridos de la pasión militante” (Alberini 1966: 177). Tal como señaló Agoglia (1964), Alberini no podía admitir ninguna otra función social de la universidad que la de vivir empeñada en “la investigación, el estudio y la comunicación del saber” (Agoglia 1964: 80). Para Alberini, el cambio debía encontrarse buscando un nuevo fundamento para la universidad: “Hay, empero, una manera de salvar a la Universidad como tal, y es fundarla sobre el concepto de la unidad orgánica de la cultura, concepto que ninguna filosofía, incluso el positivismo, ha negado jamás” (Alberini 1966: 104). En vez de separar las ciencias puras de la técnica, agregaba, se debía suscitar el sentido de “la verdad por la verdad”, de la “correlación de todas las formas de saber”, subordinadas al “sentido orgánico de cultura” (Alberini 1966: 105). Estas propuestas tenían muchas coincidencias con la retórica de la política universitaria peronista.

Por el contrario, una buena parte del grupo identificado con la legendaria figura de Korn en La Plata —reformistas socialistas y liberales— fueron quienes abandonaron o se vieron forzados a dejar sus cátedras universitarias durante el peronismo. A este numeroso grupo pertenecían sobre todo profesores de filosofía que se desempeñaban en la FHyCE de la UNLP, donde el impacto de las renunciadas y cesantías fue contundente.³ Allí un grupo de profesores católicos encabezados por el Pbro. Octavio N. Derisi copó algunas cátedras de filosofía dejadas vacantes por los profesores salientes.⁴ A pesar de la llegada de católicos, algunos profesores de tradición

3 Cinco profesores de filosofía que se alejaron de la actividad académica en la FHyCE en 1946 lo hicieron por razones ligadas a la intervención del gobierno nacional y todos ellos pertenecían al grupo de Korn. Francisco Romero renunció a las cátedras de Historia de la Filosofía Contemporánea y Lógica en noviembre de 1946. La defensa de los ideales reformistas que Ernesto Figueroa —titular de Psicología, Historia de la Filosofía Moderna y Antigua y Medieval y director del Seminario de Filosofía— manifestó durante su corto decanato en 1945 fue el motivo de censuras y ataques por parte de la oposición peronista que terminaron en su definitiva renuncia a la vida académica. Luis Juan Guerrero, titular de Estética y Vicente Fatone de Historia de las Religiones fueron “separados” de la casa de estudios platense “por iniciar de manera pública la huelga de alumnos”. José Rodríguez Cometta fue separado de su cargo de suplente interino de Gnoseología y Metafísica y de director del Preseminario de Filosofía en 1946. Segundo Tri, quien se desempeñaba como ayudante en el Seminario de Filosofía y en Metodología y Práctica de la Enseñanza y de militancia socialista y reformista fue “separado” de sus cargos en 1946. En: Archivo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (Resoluciones del decano/Libro IV, Año 1946).

4 Jorge H. Attwell de Veyga entró como titular de Estética en reemplazo de Luis Juan Guerrero, Héctor A. Llambías como titular de Lógica en reemplazo de Francisco Romero

laica continuaron en la FHyCE de La Plata: Emilio Estiú en Filosofía Contemporánea, Eugenio Pucciarelli en Introducción a la Filosofía y Rodolfo Agoglia en Filosofía Moderna.

En la FFyL de la UBA el impacto de los recambios provocados por las intervenciones fue menor que en La Plata. A la renuncia de Romero en la cátedra Gnoseología y Metafísica que había heredado de Korn, se sumó la cesantía “por conveniencia docente” del Dr. Sansón Raskovsky, titular de Lógica. La entrada del jesuita Hernán Benítez, muy cercano a Perón y su esposa, como profesor de la cátedra Perfeccionamiento en Filosofía significó una de las intervenciones más importantes del peronismo en la filosofía enseñada en la facultad porteña. La mayoría de profesores de tradición laica continuaron en las cátedras de filosofía de la UBA o tomaron nuevas. Todos ellos habían entrado a la universidad entre 1920 y 1930 y tenían una larga trayectoria en la enseñanza de la filosofía. Carlos Astrada asumió la cátedra de Gnoseología y Metafísica dejada vacante por Romero, Miguel Ángel Virasoro continuó como titular de Filosofía Moderna y Contemporánea, Ángel Vasallo se convirtió, luego de la renuncia de Alberini por enfermedad en 1946, en el titular de Introducción a la Filosofía, donde había sido adjunto. A pesar de que Luis Juan Guerrero había sido cesanteado en La Plata, continuó en su cátedra de Estética de la UBA.⁵

En Tucumán, Risieri Frondizi renunció por su oposición a las políticas del peronismo. Sin embargo, allí permanecieron algunas figuras del espectro laico y en parte críticos al peronismo como el italiano Rodolfo Mondolfo, los franceses Roger Labrousse y Elisabeth Goguel de Labrousse,⁶ el profesor judío-alemán Werner Goldschmidt,⁷ Adolfo Vázquez y María

y Benito Raffo Magnasco como titular de Filosofía Antigua y Medieval en reemplazo de Ernesto Figueroa. En: Archivo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (Resoluciones del Decano/Libro IV, Año 1946).

5 Siguiendo a Ibarlucía (2008): “Gracias a los oficios de Carlos Astrada, que lo sucedió en frente del Instituto, no lo dejaron cesante y le ofrecieron, como una solución decorosa, hacerse cargo de la cátedra de Estética, en reemplazo de Buenaventura Pessolano, recientemente fallecido” (Ibarlucía 2008: 53).

6 Roger Labrousse (1908-1953) fue un historiador y pensador francés, exiliado en Argentina con Elisabeth Goguel desde 1938. En 1943 llegó a la UNT donde comenzó la publicación de la *Revista de Historia de las Ideas*. Elisabeth Goguel (1914-2000) comenzó su carrera como profesora de Historia de la Filosofía en la UNT en 1947. Regresó a Europa y se especializó en filosofía francesa.

7 Werner Goldschmidt (1910-1987) –jurista alemán– se exilió en la Argentina por su condición judía y desde 1948 tuvo la cátedra de Derecho Internacional en la UNT.

Eugenia Valentié. Estos compartieron el medio académico con otros profesores de tendencia católica como Diego Pró, Jorge Hernán Zucchi y Manuel Gonzalo Casas, entre otros. En Mendoza fue más notable la presencia de sectores católicos en las cátedras encabezados por el presbítero Juan R. Sepich. En Córdoba las figuras hegemónicas fueron también del espectro católico como Alberto Caturelli y Nimio de Anquín, quienes tomaron la conducción de los institutos y las cátedras.

A pesar de la entrada de católicos o el reposicionamiento de sus cuadros en lugares claves del ámbito académico, muchas cátedras eran disputadas por los sectores laicos, que en la UBA habían logrado hegemonía. La lucha al interior de institutos y sus respectivas revistas comenzó un período de notable intensidad.

La explosión de la producción filosófica

Lejos de provocar un estancamiento en la producción intelectual, los conflictos al interior del campo académico provocados por la polarización de posiciones frente al peronismo y la convivencia de sectores laicos y católicos en disputa provocaron una explosión en la producción filosófica, el surgimiento de nuevos temas y debates, la apertura o renovación de espacios de producción y el protagonismo de nuevos actores. Durante el primer peronismo las revistas universitarias humanísticas y filosóficas se multiplicaron y aumentó la importancia de las editoriales y revistas no universitarias como espacios de difusión alternativos para los intelectuales pertenecientes a la oposición.

Los conflictos entre laicos y católicos en las revistas universitarias

El espacio de difusión de la corriente laica y de tradición filosófica especialmente alemana dentro de la UBA fue la revista *Cuadernos de Filosofía*, fundada y dirigida entre 1948 y 1955 por el profesor –discípulo de Heidegger– Carlos Astrada. A esta publicación de tendencia laica se sumaba la ya existente *Logos* fundada en 1943 y reabierta en 1951 bajo la dirección del profesor de letras Ángel Batistessa con secciones de historia, letras y filosofía y dirigida desde 1954 por el profesor de filosofía Miguel Ángel Virasoro.⁸ La llegada del presbítero Hernán Benítez –el sacerdote

8 En concordancia con la ley universitaria de 1953, se inauguró el Instituto de Historia de la Filosofía y del Pensamiento Argentino a cargo de Miguel Ángel Virasoro, quien a partir de ese año fue el director de la revista *Logos*. La primera editorial bajo su di-

más cercano al presidente Perón— y su posición como director de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* a partir de 1947 significó la entrada del conservadurismo hispanista a la filosofía publicada en la casa de estudios porteña. En los primeros años, la revista dirigida por Benítez publicaba artículos políticos de apoyo al gobierno y en la sección de textos filosóficos prevalecían las publicaciones del tomismo y un particular foco en el filósofo español Miguel de Unamuno, de quien se publicaban cartas inéditas y comentarios. Un recorrido exhaustivo de la revista deja al descubierto que los colegas de filosofía de tradición laica también pudieron ocupar el espacio, aunque de manera menor, con algunas publicaciones y que en 1949 la revista cobró un breve impulso internacional en las publicaciones filosóficas gracias a los contactos del CNF celebrado en Mendoza.⁹ Si bien continuó la tendencia hispanista-católica y las publicaciones de contenido propagandístico, el *impasse* de 1949 y la presencia de artículos de diversas tendencias muestran las luchas al interior del campo filosófico entre el intento de internacionalizarse y funcionar al mismo tiempo como foro de expresión de un grupo en particular.

En la UNLP, el nuevo Instituto de Filosofía fundado en 1949 por el presbítero Octavio Nicolás Derisi inició la publicación de la *Revista de*

rección resaltaba la tendencia nacionalista en sentido filosófico: “En concordancia con los principios de su fundación, LOGOS intenta ahora constituirse en órgano de la conciencia nacional, orientado a la realización de lo argentino, y a la indagación y revelación del mensaje ontológico que la argentinidad, como toda forma espiritual nueva, está destinada a anunciar y encarnar en el escenario de la historia. Desde este punto de vista es obvio que, si toda la cultura es un momento dialéctico de la conciencia universal, expresión de una nueva concepción del mundo y de la vida condicionantes de un nuevo modo de existencia, que viene a enriquecer la esencia humana en su realizarse histórico; ella sólo puede ser vivida concretamente en la forma de un proyecto o ideal común a innumerables individualidades, que encuentran en el mismo, el esquema que encuadra, infunde sentido y organiza la turbulencia de sus impulsos creadores” (Virasoro 1954: 7).

- 9 En el número 7 de la revista dirigida por Benítez publicaron profesores del espectro laico como Carlos Astrada “Del hombre de la ratio al hombre de la historicidad” y Ángel Vasallo “Tres proposiciones sobre la esencia de la libertad”, mientras que en el número de 1949 publicaron el italiano Miguel Federico Sciacca “Existencialismo espurio y existencialismo auténtico”, el profesor suizo radicado en EE.UU. Gustav Müller “Kierkegaard y Hegel”, el suizo Donald Brinkmann “La situación espiritual de América Latina (A propósito del Congreso Filosófico de Mendoza)”, el mexicano José Vasconcelos “Goethe y el derecho” y el profesor francés Robert Aron “Descartes y el cartesianismo”.

Filosofía en 1950 con clara tendencia neotomista.¹⁰ La presión ejercida por profesores de tradición laica en las cátedras permitía la publicación sólo esporádica de algunos artículos de filosofía alemana y francesa contemporánea, fenómeno presente también en la ya existente revista *Humanidades* que había sido fundada en 1920.

La disputa entre laicos y católicos también se vio reflejada en la evolución de la revista *Philosophia*, fundada en 1943 en la UNCuyo, y en la *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades* de Córdoba fundada en 1949, luego del CNF, mostrando la fuerte presencia de la tendencia alemana y la creciente internacionalización, pero también un marcado contenido tomista.¹¹

Una revista cordobesa de poca duración pero de importancia central en la difusión de filosofía de habla alemana durante el peronismo fue *Arkhé*, que comenzó a existir en 1952 bajo el auspicio del profesor Nimio de Anquín —quien había estudiado con Ernst Cassirer en el período de entre guerras— y algunos profesores alemanes. En efecto, la presencia del profesor alemán Fritz-Joachim von Rintelen a partir de 1952 y sobre todo de su asistente Walter Brüning, quienes habían obtenido cátedras de filosofía en Córdoba, fue central en el impulso la revista y la internacionalización de sus publicaciones.

La revista *Notas y Estudios de Filosofía* de la UNT fue una de las novedades filosóficas más importantes en el espectro laico universitario. Fundada inmediatamente después del CNF en 1949 y con el impulso de los contactos realizados en Mendoza, fue una de las revistas académicas de filosofía más internacionales del período.¹² Dirigida por Juan Adolfo Vázquez con

10 En 1948 se fundó la Sociedad Tomista Argentina, cuya Comisión Directiva estaba presidida por Casares, los vicepresidentes eran Derisi y el filósofo oriundo de Córdoba, Nimio de Anquín; de secretario general actuó el padre Julio Meinvielle; el prosecretario era Abelardo Rossi y como vocales el dominico Marcelino Páez y Benito Raffo Magnasco. Inmediatamente la Sociedad Tomista Argentina se adhirió a la *Union Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie*.

11 Alberto Caturelli tiene presencia en el primer número de 1950 con “La Filosofía del profesor Nimio de Anquín. Doctor Honoris Causa de la Universidad de Maguncia.” En 1952 publica Fritz-Joachim von Rintelen (profesor de filosofía medieval y moderna) “Sentido y comprensión del sentido” y en 1953 “Comprensión trágica del mundo en Rilke y Heidegger” y Walter Brüning “Para una filosofía de la Preocupación. Tipología de las corrientes fundamentales de la Filosofía”.

12 Al mismo tiempo, el profesor francés Roger Labrousse fundó la *Revista de Historia de las Ideas* que también reflejaba una tendencia laica e internacional, salieron 9 números entre 1949 y la repentina muerte de Labrousse en 1953.

la asistencia de María Eugenia Valentié —quienes a pesar de permanecer en la universidad tenían estrechos lazos con los profesores depuestos por el régimen peronista— los temas de la revista incluían tendencias diferentes a las demás revistas universitarias. Gracias a los contactos de Vázquez, Mondolfo y Labrousse, en la revista tucumana publicaban importantes figuras del pensamiento hispanoamericano como José Ferrater Mora, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada, Francisco Larroyo y Luís Washington Vita, pero también los alemanes Fritz-Joachim von Rintelen, Werner Jaeger, Fritz Heinemann, Walter Brüning, Helmut Kuhn, el italiano Ettore Caruccio, el francés Maurice de Gandillac y el norteamericano Maurice Natanson, entre otros. Siguiendo el estilo de *Sur*, la nueva revista tenía avisos publicitarios de editoriales no académicas como Imán, Sudamericana y Losada, de librerías porteñas con eje en filosofía alemana y de revistas filosóficas internacionales. Además de un enfoque en temas de filosofía alemana, la revista tucumana mostró una apertura a problemas filosóficos diversos con artículos sobre el positivismo lógico, el existencialismo francés y la filosofía latinoamericana. Especialmente importante fue la sección de traducciones, donde se incluyeron textos de Kant, Fichte, Hartmann y Heidegger. Asimismo, en Tucumán, la revista *Humanitas* —dirigida por el profesor de filosofía Diego Pró— comenzó a existir en 1953 mostrando la presencia simultánea de sectores católicos y laicos.

En el caso de *Notas y Estudios de Filosofía* en Tucumán y de los *Cuadernos de Filosofía* en la UBA, la lucha por la hegemonía laica fue central y se vio reflejada en la casi total ausencia de católicos en las publicaciones. A pesar de las diferentes posiciones más o menos ortodoxas de los directores de las revistas, en algunas publicaciones universitarias como *Philosophia*, *Humanitas* y *Arkhé* la convivencia de las tendencias católicas y laicas se debía al hecho de que la filosofía compartía con la teología muchas preguntas.

Un rasgo característico de la disciplina filosófica fue que los escolásticos eran considerados parte de la historia de la filosofía y habían sido integrados a la enseñanza desde la Reforma Universitaria. Otra tendencia que había unido a laicos y católicos era el antipositivismo y las preguntas de la metafísica, la ética y estética iniciados con la “nueva sensibilidad” de los años veinte. Para muchos profesores de filosofía de orientación laica la presencia de presbíteros católicos en el área de filosofía no era una novedad y tampoco una contradicción. Además, los directores debían responder a la creciente demanda por la internacionalización.

Apertura y renovación de nuevos espacios alternativos de producción

El alejamiento de las cátedras universitarias de numerosos miembros del campo intelectual, como los filósofos Francisco Romero, Vicente Fatone y Risieri Frondizi, especialmente ligados a posiciones liberales y socialistas, trajo aparejado la renovación y concentración de la producción de muchos filósofos en revistas y espacios de expresión alternativos al académico. Durante el período peronista, las editoriales también funcionaron como foro de expresión de este grupo: Losada siguió publicando la colección de libros y traducciones de filósofos bajo la dirección de Romero,¹³ entre las editoriales independientes que publicaban filósofos también estaban Raigal, Claridad, Espasa Calpe, Argos, Imán y Columba, entre muchas otras. Uno de los espacios de reunión y discusión alternativos a la universidad fue el CLES, que había sido fundado por Alejandro Korn y Francisco Romero en 1929¹⁴ y funcionó para muchos intelectuales depuestos como universidad paralela.

A la revista *Sur*, fundada en 1931 y una de las más importantes y estudiadas del período,¹⁵ se sumaron nuevos espacios de expresión que comenzaron a abrirse con algunas dificultades, intentando desarrollar una perspectiva más o menos explícitamente crítica frente al peronismo.

Desde perspectivas ideológicas diferentes, las nuevas revistas comenzaban declarando sus posturas ideológicas y se concentraron en tres problemas: la crisis de Occidente, la defensa de la libertad y el americanismo. Las revistas *Expresión* y *Cuadernos de Cultura* fundadas en 1946 bajo la dirección de Héctor P. Agosti, retomaron el concepto de “libertad creadora” de Korn, la idea americana y el contacto con Europa. En 1947 se fundó

13 La editorial Losada continuó con la publicación de libros de filósofos entre los que también habían profesores universitarios como Rodolfo Mondolfo con *Breve historia del pensamiento antiguo* en 1953 y Ángel Vasallo *¿Qué es la filosofía?* quienes a pesar de mantenerse dentro de las universidades, no apoyaban el gobierno el peronista y continuaban sus lazos con los sectores apartados de las universidades.

14 Las actividades del CLES aumentaron notoriamente entre 1946 y 1952, más tarde sus actividades sufrieron la censura y el cierre de algunas de sus sedes. Sobre los conflictos del CLES y el gobierno del primer peronismo ver: Neiburg (1998).

15 En cuando Perón entró en escena, la revista *Sur* asoció el movimiento con el fascismo y comenzó una fase de resistencia y crítica pasiva a las políticas del nuevo régimen. El grupo de la revista, encabezado por reconocidas figuras del mundo intelectual como Victoria Ocampo y Jorge Luis Borges se definía en tanto “la adopción de un ideal de cultura asociado al universalismo, la afiliación del grupo con la tradición liberal argentina y la auto representación de la publicación como apolítica” (Fiorucci 2011: 125).

Liberalis, revista autodefinida en defensa de la cultura y la libertad, desde una perspectiva americanista y especialmente argentina y explícitamente liberal: “Trabajaremos en función del individualismo y de la libre iniciativa” como “auténtica fuerza del progreso”, anunciaban sus iniciadores. Allí publicaban los filósofos Carlos Alberto Erro, Francisco Romero y Héctor Murena, especialmente ensayos relacionados al problema de la libertad. Romero abrió su propio foro de discusión con la revista *Realidad* en 1947 donde publicaban muchos intelectuales que habían quedado afuera de la vida académica o que se identificaban con los idearios críticos al peronismo. A la misma se sumó la revista *Imago Mundi. Revista de Historia de la Cultura*, fundada en 1953 por su hermano, el historiador José Luis Romero. Las revistas de la oposición se caracterizaron por su creciente internacionalización: los intelectuales alejados de las universidades buscaban redes y estrategias de legitimidad en los colegas del exterior, especialmente latinoamericanos y europeos en el exilio. En esos nuevos medios, los filósofos actuaron, sobre todo, en un rol de intelectuales en sentido clásico, asumiendo sus posturas filosóficas en un sentido eminentemente político y crítico y abriendo sus debates en la opinión pública.

Por otro lado, los católicos también fundaron en ese mismo período revistas de filosofía de exclusivo contenido neotomista desde donde disputaban sus posiciones sin concesiones. La revista *Sapientia*, fundada en 1946 bajo la dirección de Octavio N. Derisi, fue uno de los órganos más importantes de difusión del tomismo en el mundo de habla hispana. Asimismo, la revista *Ciencia y Fe* de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miquel, fundada en 1944, publicó numerosas contribuciones de autores católicos sobre Heidegger durante todo el período peronista. Las revistas *Dinámica Social*, *Criterio* y *Sol y Luna* completaban el espectro de difusión católica (Caimari 2010).

2.3. El existencialismo en la Argentina: Heidegger como “figura conceptual” en disputa

Una de las contiendas más interesantes en revistas tanto universitarias como del medio extra-universitario fue la que giró alrededor de la denominada “filosofía existencial” –considerada la filosofía de la época– y de las posibles soluciones ante la dramática situación del hombre que representaba. Martin Heidegger fue uno de los filósofos más citados, discutidos y utilizados del período peronista, en uno de los momentos donde el debate por su actuación como rector en la Universidad de Friburgo durante el

Nacionalsocialismo comenzaba a tener eco a nivel internacional y dividía las aguas entre los intelectuales.¹⁶

En el contexto argentino, las interpretaciones del existencialismo de tendencia laica a partir de las lecturas introducidas especialmente por Carlos Astrada, que habían comenzado la apropiación del discurso heideggeriano en las universidades durante las décadas del treinta y cuarenta, se enfrentaron a la de los profesores católicos, quienes habían alcanzado posiciones centrales en las universidades y se convirtieron en los nuevos actores de la disputa en torno a Heidegger. A este fenómeno se sumaban los usos de conceptos heideggerianos en el ensayo nacional, latinoamericanista e indigenista. Al mismo tiempo, algunos filósofos liberales comenzaban una lectura crítica de Heidegger por su relación con el nazismo.

¿Qué factores hicieron posible esta apropiación tan diversa del filósofo de Friburgo?

Martin Traine (1994) ha interpretado que la proclama del existencialismo heideggeriano por una vuelta a la radical pregunta por el “sentido del ser” sumado al reclamo de una respuesta existencial, es decir, desde la propia experiencia y no de la lógica formal, no podía más que atraer al antipositivismo argentino:

Es sorprendente que una filosofía tan cerrada, escrita además en un lenguaje hermético, haya tenido semejante eco en América Latina. La filosofía heideggeriana ofrecía como ninguna otra una reflexión radical sobre las condiciones del filosofar. Heidegger no se ocupaba en primera instancia de la legitimidad de las acciones o de la filosofía de la historia, sino de la pregunta más original y radical de la filosofía: el sentido del ser. Lo que atraía de su filosofía era la afirmación de que las condiciones de posibilidad de la pregunta existencial, solamente podía ser investigada desde la propia experiencia del mundo, desde la propia cultura o el propio horizonte y nunca por medio de la abstracción lógica-formal (Traine 1994: 147, traducción propia).

La crítica heideggeriana al positivismo –al riesgo de reducir la filosofía a una simple reflexión sobre la ciencia– (Bourdieu 1991: 70) tuvo eco en diversas tradiciones intelectuales. En Argentina, el antipositivismo era

16 El debate sobre el “caso” Heidegger fue una de las cuestiones claves en el campo filosófico de la posguerra. Algunos filósofos cercanos a Heidegger –como Wilhelm Szilasi y Hans-Georg Gadamer– optaron por permanecer fieles a Heidegger. Otros de sus discípulos como Karl Jaspers, Gerhard Krüger y Karl Löwith optaron por una posición crítica y de denuncia. La actitud intermedia de Hannah Arendt fue una de las más controvertidas. Como veremos a continuación, actitudes similares se desarrollaron entre los intelectuales del campo filosófico latinoamericano.

compartido por los sectores laicos reformistas y católicos y de esta manera Heidegger aparecía como una figura clave y abierta para ambos grupos en disputa. Asimismo, el giro historicista de Heidegger abría la puerta a pensar la analítica existencial en el marco de los contextos históricos propios. En América Latina, muchos intelectuales interpretaban el mundo conceptual heideggeriano con conceptos como angustia (*Angst*), autenticidad (*Eigentlichkeit*), cuidado (*Sorge*), Ser-para-la-muerte (*Sein-zum-Tode*), como una filosofía pesimista, que reflejaba a la Europa en crisis y desintegración, mientras que proponían un análisis existencial diferente para América Latina.

Bajo el concepto del olvido del ser y de la pregunta fundamental Heidegger imponía una estrategia de esencialidad (*Wesentlichkeit*) que podía ser leída al mismo tiempo como “revolucionaria y conservadora” (Bourdieu 1991). Además, la fragmentaria y compleja traducción de textos heideggerianos durante el período de mayor centralidad y discusión de su filosofía pudo haber favorecido las diferentes operaciones de interpretación de su obra desde diversos espacios y tendencias.¹⁷ Bourdieu (2002) ha señalado la importancia del “capital simbólico” en la “lucha” por los posicionamientos en el campo académico receptor en tanto los roles de traductores, editores y comentaristas de un autor extranjero. En Argentina, las revistas de todos los espectros participaron de la “lucha” en torno a las traducciones y ediciones de Heidegger.

En los próximos apartados analizaremos tres estrategias de apropiación de Heidegger como “figura conceptual” en el campo académico argentino del primer peronismo. En primer lugar, Carlos Astrada en tanto discípulo de Heidegger en la Friburgo de entreguerras y uno de los actores centrales en la lucha por la hegemonía laica del discurso heideggeriano y, más tarde, de la interpretación marxista de su obra. En segundo lugar, analizaremos dos casos específicos del espectro católico concentrados en pensar la “superación necesaria” de los postulados heideggerianos: Ismael Quiles y Juan R. Sepich. Y, por último, la posición de denuncia de la filosofía heideggeriana a causa de su relación con el Nacionalsocialismo a través de dos filósofos

17 El proceso de traducción de Heidegger al español involucró una red intelectual transatlántica. En esta red participaron los españoles exiliados José Gaos desde México y Juan David García Bacca desde Venezuela, el colombiano Rafael Gutiérrez Girardot, el peruano Alberto Wagner de Reyna y los argentinos Carlos Astrada, Emilio Estiú y Jorge Hernán Zucchi, entre otros. Sobre las traducciones y comentarios existentes de la obra de Heidegger en el mundo hispánico ver: Díaz Díaz (1977).

desde la oposición: Francisco Romero y Vicente Fatone. Seguiremos el concepto de recepción planteado por Dotti (2008) en tanto el foco de atención no estará en los “malentendidos” o contradicciones del proceso de recepción, sino en los “usos”, “funciones”, “sentidos” y “resignificaciones” que los autores dieron a Heidegger como “figura conceptual”, entendiendo la recepción como un proceso intrínsecamente original.

Carlos Astrada y la lectura laica de Heidegger en los *Cuadernos de Filosofía*

A la llegada del peronismo, Carlos Astrada ya contaba con una reconocida trayectoria en el campo universitario filosófico argentino. Había pertenecido a la generación de estudiantes reformistas y antipositivistas del 18 desde su Córdoba natal y era uno de los pioneros en el estudio y recepción de la filosofía alemana moderna y contemporánea en la Argentina.¹⁸ Sus estudios en Friburgo como discípulo de Heidegger en el período de entreguerras lo habían convertido en uno de los pocos profesores que podían presumir de conocer a los filósofos alemanes más importantes de la época en persona y dominar el idioma alemán y las fuentes originales. Fue a partir del reacomodamiento provocado por las nombradas intervenciones universitarias en 1946 cuando Astrada logró la mayor centralidad e influencia en el medio universitario argentino. Luego de la renuncia de Francisco Romero, obtuvo la cátedra de Gnoseología y Metafísica, se transformó en el primer profesor de dedicación exclusiva del país en 1950 y fue nombrado director del Instituto de Filosofía. Su influencia en el medio universitario filosófico durante el período peronista fue central, polémica y heterodoxa. Siguiendo a David (2004), Astrada figuró entre los escasos independientes que se sumaron al proceso por su propia voluntad y su conferencia “Sociología de la Guerra, Filosofía de la Paz”, dictada en 1947 frente a un grupo de oficiales del ejército, fue el punto crucial de su relación con el Estado. Luego del apoyo inicial, comenzó un giro teórico gradual hacia el marxismo, paralelo a un progresivo y definitivo alejamiento del peronismo que, según su biógrafo, tuvo su punto de inflexión en 1949.

Astrada fue uno de los filósofos centrales en la disputa por el “capital simbólico” heideggeriano durante el peronismo. Durante todo el período de dirección de los *Cuadernos de Filosofía* (1948-1955) la revista funcionó

18 Entre 1933 y 1946, Astrada publicó 6 libros: *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936), *La ética formal y los valores* (1938), *El juego metafísico* (1942), *Temporalidad* (1943) y *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1946).

como un foro de recepción crítica de la filosofía alemana moderna y contemporánea a nivel internacional. Astrada se ocupó de traducir y reseñar las principales obras del Heidegger de la posguerra de manera simultánea a su publicación en Alemania, mientras que introducía sus propias lecturas del original.

En el primer número de *Cuadernos de Filosofía* de 1948 Astrada publicó la primera traducción a un idioma extranjero de la conferencia “Vom Wesen der Wahrheit” (“De la esencia de la verdad”) pronunciada por Martin Heidegger en 1930, cuando Astrada era su discípulo en Friburgo y había podido tomar nota personalmente de esa clase, que se consideraba perdida. Astrada advertía sobre las circunstancias y la importancia de ese texto en el prefacio:

El presente ensayo Vom Wesen der Wahrheit constituyó el tema de una conferencia pronunciada por Martin Heidegger el 11 de diciembre de 1930, en la “Sociedad Académica Literaria” (Akademisch Literarische Gesellschaft) de Friburgo (Alemania), conferencia dada a publicidad y editada en 1943 por Klostermann, Frankfurt am Main, edición que por las circunstancias conocidas es inhallable, lo que hace que podamos considerar prácticamente inédito tal trabajo. La traducción que aquí ofrecemos está hecha sobre la versión tipográfica, tomada en aquella oportunidad (Astrada 1948a: 7).

Dos artículos inéditos acompañaban la traducción de Heidegger: “Finitud y problematicidad” del existencialista italiano Nicola Abbagnano y “La mostración ontológica en círculo de la idea de ser” del mismo Carlos Astrada. En su artículo, Astrada comenzaba con una reflexión sobre el singular destino de la “todavía inconclusa” obra de Heidegger que estaba convertida en el centro de gravitación especulativa de la filosofía contemporánea y al mismo tiempo sometida “a la más notable incompreensión”:

Por obra de la postura ontológico-existencial de Heidegger, se debaten tendencias hasta ayer influyentes algunas, y en relativo auge otras, como la filosofía de la vida, la fenomenología, y la filosofía de los valores y todos los “neos” surgidos en el siglo XIX y que penosamente se han prolongado hasta el presente: neo-kantismo, neo-hegelianismo, neo-fichteanismo y neo-tomismo, tendencia esta última, más que filosófica, apologética y dependiente de lo confesional (Astrada 1948b: 41).

Astrada intentaba una operación explicativa y de corrección a los críticos de Heidegger a través de las lecturas originales de *Sein und Zeit* y de las últimas publicaciones de su maestro. Para Astrada el positivismo lógico y el neotomismo eran corrientes que no habían comprendido la obra de Heidegger:

Ya sabemos que la lógica y las posiciones ortodoxas, que dan por sentada e indiscutible la hegemonía de ésta y sus reglas, sobre el total proceso del pensar filosófico, condenan, como una encrucijada vitada para la discursividad del pensamiento, el *circulus vitiosus*. Pero desde el momento que la analítica existencial opera la diferenciación y disyunción fundamental entre existencia y realidad, la mostración de la idea de ser, emergiendo de la comprensión del ser, no sólo no puede evitar el círculo, sino que ella, como lo subraya Heidegger, es únicamente posible dentro del movimiento circular, por cuanto el círculo mismo pertenece esencialmente a la comprensión existencial, caracterizándola de modo bien acentuado (Astrada 1948b: 42).

Astrada continuaba este primer volumen de su revista con una extensa reseña de *Platons Lehre von der Wahrheit – Mit einem Brief über den Humanismus*. Este último libro de Heidegger había sido publicado en Berna ese mismo año bajo la dirección del italiano Ernesto Grassi e inauguraba las publicaciones de Heidegger después de su forzada salida de la universidad en 1945. Este texto fue recepcionado en el campo filosófico internacional como una nueva herramienta de comprensión de los inconclusos postulados heideggerianos de *Sein und Zeit* en medio de las controversias en torno a su compromiso político con el Nacionalsocialismo. Pero los *Cuadernos de Filosofía* de Astrada permanecieron ajenos al debate político sobre Heidegger. Con una minuciosa lectura del original y con ayuda de citas en traducción propia, Astrada explicaba las dos partes del libro en un estilo estrictamente académico.

En la primera parte, Astrada señalaba la forma en que Heidegger comprende el pensar occidental, la verdad del ser, a partir de la alegoría de la caverna de Platón, pasando por Aristóteles, Tomás de Aquino y Nietzsche. La segunda parte del texto fueron las respuestas que Heidegger dio a las preguntas que el filósofo francés Jean Beaufret le había hecho en torno al concepto del humanismo, inspirado en el debate iniciado por Jean-Paul Sartre en su famosa conferencia parisina de 1945. Astrada señalaba al lector: “Antes de abordar la respuesta a la pregunta central del temario, Heidegger nos presenta la relación entre el pensar y el ser, tal como ella se articula en su sentido más primario y esencial” por cuanto “la tarea del pensar es la develación del ser” (Astrada 1948c: 60). Para acostumbrarnos a comprender la esencia del pensar heideggeriano, seguía Astrada, tenemos que librarnos de las interpretaciones técnicas del pensar, la teoría, la lógica. El sentido de la crítica heideggeriana al hombre moderno, al imperio del “se dice”, era analizado con estas palabras:

Lo dicho en *Sein und Zeit* sobre el casi incontestado imperio del “man” (del innominado “uno”, el “todo el mundo”, el “quien” neutro, como sujeto de la publicidad) no pretende ser, como erróneamente se lo ha interpretado, un aporte incidental a la sociología, ni tampoco se refiere el “man” solamente a la contrafigura, entendido en sentido ético-existencial (*ethisch existentiell*), para la identidad de la persona, sino que lo enunciado contiene, más bien, la alusión, pensada desde la interrogación por la verdad del ser, a la primaria pertenencia de la palabra ser. Y si el hombre debe encontrarse nuevamente en la cercanía del ser, tiene, pues, que aprender a existir en lo innominado y a reconocer, en igual medida, tanto la seducción que se ejerce sobre él mediante la publicidad cuanto la impotencia de lo privado. El hombre, antes de hablar, tiene primariamente que dejarse dirigir la palabra por el ser (Astrada 1948c: 61).

A partir de esos postulados, el humanismo heideggeriano debía leerse de una manera diferente a la de otros filósofos, quienes sólo ven “la *humanitas* del *homo animalis*”, quedando vedada “la ec-sistencia”, es decir, el acceso a la verdad del ser al hombre. Para Astrada, la esencia del “humanismo” que se trata de mostrar en Heidegger, devolviéndole a la palabra el sentido que ella ha perdido, es, sin duda “metafísica”, un humanismo “de extraño linaje” en tanto se propone como tarea el pensar, en tanto “estar-en-el-mundo”, entendiéndolo, decía Astrada, con mundo “la apertura del ser” (Astrada 1948c: 64).

Con su temprana interpretación de las famosas *Cartas* en lectura del original, Astrada se posicionaba como pionero en la recepción laica de Heidegger, en un contexto de lecturas cada vez más heterodoxas: Astrada era consciente de que los nuevos colegas católicos estaban comenzando una lectura de Heidegger muy diferente y consideraba su revista un campo de lucha. En el segundo fascículo de los *Cuadernos* se publicó “Existencia y filosofía” del profesor de la UBA Miguel Ángel Virasoro, quien retomaba el problema de las diferentes corrientes del existencialismo de Kierkegaard, pasando por Heidegger y Sartre. El resto del fascículo fue dedicado a Hegel. En el artículo “Vitalidad de la fenomenología del espíritu (gestalten en devenir)” Carlos Astrada se concentraba en el pensamiento del autor de la *Phänomenologie des Geistes* y en su influjo sobre los pensadores contemporáneos como Dilthey, Hartmann y Lukács: “Aunque toda filosofía es siempre filosofía de su tiempo, ciertas obras por su fuerza e inmanente prospección inferen dimensiones esenciales del devenir histórico y van, con su influjo, más allá de los límites temporales que acotan su génesis y su filiación doctrinaria, también sellada por el *Zeitgeist*” (Astrada 1949a: 33). Las extensas críticas y reseñas estaban dedicadas a las resonancias contem-

poráneas de la fenomenología del espíritu de Hegel y suponían la lectura de los originales en diversos idiomas.¹⁹

A partir del tercer fascículo y como resultado de la reanudación de los contactos con los colegas europeos luego del CNF de principios de abril de 1949, aumentó el número de artículos y de colaboraciones del extranjero. En los *Cuadernos* se inició un diálogo entre los principales exponentes del existencialismo alemán a nivel internacional: en el número III y IV publicaron Wilhelm Szilasi y los italianos Nicola Abbagnano, Ernesto Grassi, Enrique Castelli y Ugo Spirito mostrando la importancia que Astrada había logrado en el núcleo de filósofos heideggerianos a nivel internacional.

El pasaje teórico de Astrada al marxismo se dio con la publicación de su libro *La revolución existencialista; hacia un humanismo de la libertad* en 1952.²⁰ Un capítulo introductorio de ese libro fue publicado en la revista *Cuadernos de Filosofía* ese mismo año. Pero fuera del citado artículo, en los *Cuadernos* el viraje de Astrada hacia el marxismo fue menos explícito. En el fascículo IV, el filósofo argentino publicó sus comentarios sobre el libro *Holzwege* de Heidegger, que había salido en Alemania ese mismo año por la editorial Klostermann. El tono conciliador del comienzo del artículo, se matizaba con las críticas finales. Astrada comenzaba reflexionando sobre el sentido de “los caminos del bosque o de madera”, según las diferentes traducciones del vocablo alemán *Holzwege* utilizado por Heidegger: “La meditación de los filósofos de todos los tiempos, hasta Heidegger, no ha consistido en otra cosa que recorrer y tornar a recorrer los caminos hacia la madera, de arrancar fibras de ese bosque que cela la ruta hacia los orígenes”, decía Astrada y agregaba que éstas son “las secretas maderas inconclusas” que canta el poeta de América Pablo Neruda en su poema “Entrada

19 En la lista de libros reseñados sobre Hegel estaban: *Sobre una interpretación de la fenomenología de Jean Hyppolite* (1946) por Miguel Ángel Virasoro; *Der junge Hegel, Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oeconomie* de Georg Lukács (1948) por Pedro von Haselberg; *De la médiation dans la philosophie de Hegel* de Henry Niel (1945) por Francisco González Ríos e *Introducción a la lectura de Hegel* de Alexandre Kojève (1947) por Andrés Mercado Vera.

20 En este libro de viraje: “Vale decir que ha logrado realizar una compleja o riesgosa operación filosófica en la que sale del universo de Heidegger con él” anota David “De hecho, no sólo Marx, sino —y no en menor medida— Hegel, Nietzsche, Schelling y Heidegger confluirán, orgánicamente integrados en su cosmovisión” (David 2004: 234). Para el Astrada de 1952 “sólo puede darse una praxis revolucionaria dentro de una estructura coexistencial” (David 2004: 232) donde se define un humanismo de la libertad. Sobre las teorías de Astrada, Héctor Agosti publicó un extenso artículo crítico titulado “¿Marxismo existencialista?” en *Cuadernos de Cultura* de octubre de 1953.

en la madera” (Astrada 1950a: 61-62). Los cuatro ensayos del libro de Heidegger fueron interpelados por Astrada como la “tendencia en la que hoy se afirma el filosofar heideggeriano, a pensar lo primariamente inicial que, para él, es el ser, y no la ec-sistencia en el sujeto humano”, este pensar delataba, en palabras de Astrada, un intento “inconfesado” de “mitologizar” el ser. Astrada señalaba con un mesurado tono crítico el viraje del segundo Heidegger en sus escritos de posguerra en los que se “expurgaba” la dimensión propiamente existencial del ser para anclar sin impedimento en el “mito” del ser:

Hace así tabla rasa de dos mil años de tradición filosófica, y la historia del ser –dando la espalda a la historicidad del ser– se torna anacronismo del mito del ser. Pero hay mitos retrospectivos y mitos prospectivos. No se puede retrotraer el presente a los orígenes, aunque éstos, como germen que ya dió su fruto, estén virtualmente en aquél. Pero lo acontecido –y que está dentro de las posibilidades históricas de la ec-sistencia– también muerde en las entrañas del presente, impulsando el destino planetario del hombre, que busca superar su apatridad, su enajenación en todo lo que es negación de su esencia (Astrada 1950a: 65).

Así, sin referencias explícitas al marxismo pero asumiendo una postura crítica frente al nuevo camino de su maestro, Astrada defendía la dimensión histórica del ser que adjudicada al primer Heidegger y señalaba que tal abandono había desembocado en un *Holzweg* como situación individual, “pero que trasunta un estado casi general de la filosofía europea en esta encrucijada histórica de la humanidad occidental” (Astrada 1950a: 65).

El paso de Astrada hacia al marxismo también vino acompañado de una preocupación cada vez más latente por la filosofía latinoamericana. En los fascículos VII y VIII de 1953 y 1954 aparecieron por primera vez reseñas de textos locales como el polémico libro *Cincuenta años de Filosofía en Argentina* del profesor Luis Farré de la UNT y el correspondiente comentario de Coriolano Alberini. En el último número de 1954, Astrada invitaba a dos jóvenes egresados de la facultad a discutir sobre la problemática existencialista: “En torno al influjo del existencialismo” de Horacio Cárdenas y “Heidegger y una nueva interpretación de lo poético” de Mario Corcuera Ibáñez fueron las dos contribuciones de los jóvenes. Si bien los últimos números de los *Cuadernos* dejaron entrever una apertura a debates latinoamericanos, la revista mantuvo el carácter de recepción crítica de la filosofía alemana moderna y contemporánea de tendencia laica, es decir, un intento logrado de convertir la revista en un centro del debate filosófico internacional. En el tomo VII de 1953, Astrada publicó a modo “documen-

tal” la traducción de “Platons Lehre von der Wahrheit” bajo el título “Martin Heidegger. La doctrina de Platón acerca de la verdad” en la traducción de su amigo, el poeta y traductor platense Norberto Silvetti. Un homenaje a Max Scheler, con quien Astrada había tenido contacto antes de su muerte en 1928, y un artículo del profesor alemán radicado en Córdoba Walter Brünning sobre “Dilthey y su filosofía histórica de la vida” completaban el número. En la última edición de 1954, había un homenaje a Schelling en el centenario de su muerte en 1854 y dos artículos, sobre “Libertad y valor” de Rafael Virasoro y “La imagen del Hombre en el Trascendentalismo Actual” de Walter Brünning.

Los ocho números de los *Cuadernos de Filosofía* dirigidos por Astrada marcaron la tendencia laica de la filosofía publicada en la facultad porteña, y con ello, se convirtió en una de las pocas revistas universitarias especializadas en filosofía alemana sin publicaciones de autores católicos. El casi nulo contenido de propaganda política fue otra de las características de la revista. Astrada eligió otro tipo de medio para sus textos de polémica y filosofía política. El discípulo argentino de Heidegger asumió en la revista su carácter de transmisor, traductor e intérprete privilegiado del indiscutible “filósofo de su tiempo” asumiendo que la única lectura posible era la visión laica de la obra. Sus contrincantes del ámbito católico preparaban sus propias respuestas.

Ismael Quiles y Juan R. Sepich: lecturas católicas de Heidegger

Muchas figuras importantes de la Iglesia católica activas en el campo filosófico del primer peronismo se ocuparon de las obras de Heidegger con creciente interés. Con esta estrategia, los cuadros católicos activos en el debate filosófico lograban apropiarse del discurso heideggeriano en plena moda, probar su importancia y finalmente mostrar sus límites.²¹ Como ha señalado Lila Caimari: “Ante el nacimiento de un movimiento de masas

21 El fenómeno de recepción de Heidegger en los medios católicos tuvo su correspondencia en Francia y España. Las revistas argentinas *Sapientia*, *Ciencia y Fe*, *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades* de la UNC y *Philosophia de Cuyo* fueron las más involucradas en el diálogo internacional de los filósofos católicos en torno a Heidegger. Allí publicaban filósofos españoles como Joaquín de Iriarte, Ramón Ceñal Llorente y los argentinos Octavio Nicolás Derisi, Manuel Gonzalo Casas, Juan R. Sepich e Ismael Quiles. Desde España, las revistas *Convivium* y *Espíritu de Barcelona*, las madrileñas *Revista de Filosofía*, *Pensamiento*, *Razón y fe* y *Cuadernos Hispanoamericanos* publicaron numerosos comentarios de filósofos católicos sobre la obra de Heidegger. Ver: Díaz Díaz (1977).

de características inéditas, la Iglesia argentina se constituyó en un lugar de debate” (Caimari 2010: 58-59) y el “existencialismo” fue uno de los temas de los que se ocuparon los católicos con activa presencia en el campo filosófico y político.

Ismael Quiles: los “límites” de Heidegger en “el callejón sin salida”

Ismael Quiles fue uno de los filósofos católicos que se ocuparon de Heidegger durante el peronismo con una propuesta de “solución” a los “límites” de su filosofía. Nacido en España en 1906, Quiles era un sacerdote jesuita que se había radicado definitivamente en la Argentina en 1932. Después de su primera formación filosófica y teológica en el colegio Máximo de San Ignacio en Barcelona donde obtuvo su doctorado en filosofía en 1930, Quiles continuó sus estudios en el Colegio Máximo de San Miguel en Buenos Aires. Allí fue nombrado profesor de Historia de la Filosofía y de Metafísica en 1938.²² Fue durante el primer peronismo cuando el padre Quiles comenzó una notable producción de textos sobre la filosofía existencial con la aspiración explícita de generar respuestas a los interrogantes abiertos por una filosofía “de moda” y eminentemente “atea”. El “plan” de Quiles era “un estudio en conjunto de la filosofía existencial desde el punto de vista de la filosofía cristiana” (Quiles 1988: 217) tomando en cuenta un espectro muy amplio de autores reconocidos como los representantes más destacados del existencialismo: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, Lavelle, Unamuno y Zubiri. Quiles entendía el existencialismo como el movimiento filosófico de “mayor amplitud e intensidad intelectual de nuestro siglo” y como “fenómeno social” que “obligaba” a estudiarlo, especialmente a filósofos y católicos, dado que en esa corriente existían ciertas modalidades “que vienen a minar en su raíz más profunda

22 Esta institución fundada por la Compañía de Jesús estaba autorizada desde 1932 a otorgar títulos en licenciatura y doctorado en Filosofía y Teología pero sólo con valor eclesiástico, dado que sólo las universidades nacionales tenían la autorización de validar títulos a nivel nacional. Las estrechas relaciones de Perón y la Iglesia católica en los primeros años hicieron posible que en 1949 se creara la “Asociación Civil Facultades Loyola” como propietaria legal de las Facultades de Filosofía y Teología, con personería jurídica concedida por Decreto del Poder Ejecutivo Nacional. Sin embargo, estas instituciones no lograron fundar universidades propias durante el peronismo. A partir de la ley de 1958 que permitió la apertura de universidades privadas, pudo constituirse la Universidad del Salvador, sobre la base de la Facultad de Filosofía y Teología del antiguo Colegio, donde Quiles ejerció de vicerrector y rector (Del Bello, Barsky y Giménez 2007).

los principios, no sólo del cristianismo, sino de toda religión y aún de la misma existencia de Dios” (Quiles 1988: 215). La preocupación de Quiles se basaba en que los filósofos neotomistas que habían tratado el tema no habían logrado anteponer soluciones originales a los planteamientos existencialistas ateos:

Maritain no hace sino repetir generalidades del sistema tomista como si ya en él y en Santo Tomás estuviese dicho todo y mejor que lo dicen los existencialistas: que lo característico del tomismo es “precisamente la primacía que el tomismo auténtico reconoce a la existencia y la intuición existencial”. Pero es fácil ver que ha sido necesario el movimiento existencialista para que Maritain haya escrito tal afirmación (Quiles 1988: 216).

La entrada de Quiles al debate existencialista fue a partir de la publicación de su libro *Heidegger y el existencialismo de la angustia* en 1948 en la colección Biblioteca de Filosofía Contemporánea de la editorial Espasa Calpe de la que era director.²³ Un recorrido por la biografía de las obras escritas por Heidegger y las pocas traducciones al español disponibles en la época se anunciaba en la introducción, en cuya lista aparecía el “Discurso de toma de posesión del rectorado” de 1933 y una corta aclaración de Quiles, en la que señalaba que Heidegger “en 1933 fue nombrado rector de la Universidad, pero a los pocos meses renunció, para encerrarse en una vida que se refleja muy poco al exterior” (Quiles 1988: 218). Con esto, no se reprochaba la participación de Heidegger en la universidad durante el nazismo y se afirmaba más bien la corta duración de ese momento y su posterior alejamiento, su encierro durante ese período. El punto crítico para Quiles era el “olvido” de Heidegger de conceptos centrales para el cristianismo a lo que sí imponía la necesidad de respuestas originales y concisas.

El punto de partida no reprochable de la filosofía heideggeriana es la existencia humana concreta, explicaba Quiles: “El existencialismo ha puesto al hombre en el centro de la filosofía” y su método es el análisis de lo concreto; por oposición al conocimiento abstracto. En esta primera parte Quiles enumeraba los “elementos esenciales de la analítica existencial” de Heidegger en su propia lectura del original de *Sein und Zeit* todavía sin traducción y de la “Carta sobre el Humanismo” publicada en la traducción de Wagner de Reyna en la revista *Realidad* de Buenos Aires. “Ser-en-el-mundo” es la primera observación del existencialismo: “No es posible

23 En 1949 Quiles publicó *Sartre y el existencialismo del absurdo*, donde se ocupó del existencialismo francés desde una perspectiva mucho más crítica que con Heidegger.

aislar yo y mundo, porque dentro de la estructura misma del yo aparece como necesario y esencial el mundo mismo”. Cuatro conceptos centrales se describían a continuación: “la existencia inauténtica” es estar en el mundo, “pero como *perdido* dentro del mundo”, la “existencia auténtica” en tanto el yo “que se encuentra a sí mismo” y la “angustia” como revelación y medio. Para Quiles la cuestión central de la temporalidad y la historicidad en Heidegger estaban dados en los tres momentos de la angustia y representados en el pasado, presente y futuro. Quiles entendía que si bien la interpretación de Heidegger comenzaba con una correcta analítica del ser, ésta no comprendía al hombre de modo integral:

Cabe decir que aquí termina el análisis de la existencia humana según Heidegger. Se reduce, por tanto, a una aceptación consciente de la finitud que uno es, a colocarse en el horizonte conveniente de la existencia humana aceptándola tal como es en su derelicción o en su estar arrojado en el mundo y en su anticipación, es decir, en su ser de moribundo o en su ser-para-la-muerte. Nada más aparece, según Heidegger, en el horizonte de la existencia auténtica humana. Hasta qué punto este análisis de la existencia resulte exacto y completo debemos estudiarlo más adelante. Fácil es ver que este análisis, en el cual creemos haber dado los momentos culminantes del pensamiento de Heidegger, no agota toda la experiencia del existir humano (Quiles 1988: 244-245).

Para Quiles, el defecto fundamental de Heidegger “es el de ignorar elementos esenciales de la estructura de la existencia humana” (Quiles 1988: 258). Los “valores olvidados” por Heidegger eran esenciales de la experiencia del hombre en el mundo porque “la felicidad de ser”, “la aspiración de eternidad” y hacia lo “absoluto” eran tan intrínsecos al hombre como la “angustia”. Con su libro, Quiles daba una respuesta clara para los lectores católicos: “En cuanto el problema de Dios esencial a la filosofía cristiana –y a toda filosofía– la prescindencia de *Sein und Zeit* no puede llamarse definitiva, pero sí muy sospechosa” (Quiles 1988: 255). Para analizar una posible solución a las limitaciones de Heidegger, Quiles analizaba críticamente el planteo heideggeriano de que “la ex-sistencia precede a la ec-sistencia” en tanto “estar fuera de sí mismo, como lanzado por el propio ser en la verdad del ser” sintetizado de su lectura de la citada *Carta sobre el Humanismo*. “La falla fundamental de Heidegger es doble”, decía Quiles, “¿Cómo puede estar el hombre lanzado por sí mismo hacia fuera de sí?” (Quiles 1988: 265).

La novedad planteada por Quiles fue la propuesta del concepto de in-sistencia para superar estas fallas. La tesis del jesuita señalaba que el verdadero “salir hacia afuera”, el verdadero ex-tasis, no es un salto hacia afue-

ra, sino un “salto hacia adentro”. Para aliviar el error de Heidegger y volver al hombre a sí mismo y a Dios se planteaba un nuevo concepto superador: “La esencia de la existencia que se inicia en el hombre con la ec-sistencia, se completa, se termina y halla plenitud en la in-sistencia (*insistere*)” (Quiles 1988: 265) y “Si la esencia del hombre es in-sistere, el hombre se halla unido a Dios con unión de dependencia, re-ligado, en todo su ser, a Dios. Esta dependencia esencial es el origen de la religión y es su último fundamental ontológico” (Quiles 1988: 269).

Señalado aquí por primera vez, la filosofía de la in-sistencia fue el eje central de la analítica existencial de Quiles y uno de los temas centrales de sus libros.²⁴ Con este planteo, Quiles se convirtió en el primer filósofo argentino activo en la doble estrategia de los lectores católicos: por un lado, el reconocimiento de Heidegger como la filosofía de la época y por el otro, la postulación de la necesidad de Dios para comprender sus limitaciones.

Juan R. Sepich: el Heidegger “heredero de la crisis” desde la “comprensión”

Juan R. Sepich Lange fue uno de los profesores de filosofía católicos que mantuvo estrechas relaciones con el gobierno peronista y se ocupó de la filosofía de Heidegger con sus propias interpretaciones. Su condición de sacerdote lo posicionó inmediatamente en el extremo opuesto de la figura de Carlos Astrada, dentro de un ámbito académico en disputa.

Nacido en Buenos Aires en 1906 en una familia de inmigrantes, su padre Ramón Sepich era croata y su madre Juana Lange alemana. Sepich estudió en el Seminario Pontificio de Buenos Aires donde obtuvo el Doctorado en Teología en 1930, en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma y en la FFyL de la Universidad de Buenos Aires. Fue uno de los organizadores de los CCC para la formación filosófica alternativa de las jóvenes generaciones y del Congreso Eucarístico Nacional de 1933. El momento de mayor centralidad de su trayectoria política y en las universidades nacionales se dio a partir de 1943 cuando Sepich fue designado decano de la FFyL de la universidad cuyana y profesor de Historia de la Filosofía Medieval. Sus estrechas relaciones con el primer peronismo lo llevaron a ocupar diferentes cargos públicos: Director de Enseñanza Reli-

24 En 1949 en su participación en el CNE, Quiles presentó con más detalles sus tesis sobre el concepto de in-sistencia como alternativa al existencialismo de la ec-sistencia, tema que trataría a lo largo de toda su trayectoria intelectual (ver capítulo 3).

giosa en el Ministerio de Instrucción Pública, rector del Colegio Nacional de Buenos Aires y agregado cultural de la Embajada Argentina en Berna y Roma entre 1948 y 1949. En 1950 fue nombrado profesor titular de Ética en la UNLP, cátedra que había dejado vacante Carlos Astrada por renuncia en la obligación de una nueva normativa que no permitía tener actividades docentes en varias universidades.

Siguiendo a Piñeiro Iñíguez (2010), Sepich tuvo parte activa en la formulación de algunas políticas públicas como “el verdadero inspirador” de las normas de aplicación y reglamentación de la enseñanza religiosa y en la formulación doctrinal del primer peronismo:

Menos espectacular que la de otros sacerdotes peronistas, la influencia de Sepich es, sin embargo, más profunda; se expresó a un nivel teórico, incluyendo su participación —que habría de determinar más precisamente— en la construcción doctrinaria de la filosofía peronista, a través de sus escritos y mediante su participación en el parto de la Comunidad Organizada. En aspectos más tangibles, fue el creador del orden educativo católico distintivo de la Argentina peronista (Piñeiro Iñíguez 2010: 139).

Al mismo tiempo que Sepich se transformaba en uno de los cuadros políticos religiosos más importantes del peronismo, comenzaba la publicación de sus estudios sobre Heidegger, desde un punto de vista que contrastaba con las lecturas de solución teológica de otros colegas católicos: Sepich realizó un estudio académico y erudito de la obra de Heidegger desde la lectura de los originales en alemán y analizando su obra en función de un profundo conocimiento de la tradición de la filosofía y teología alemana moderna y contemporánea.

Las primeras publicaciones de Sepich sobre la filosofía de Heidegger fueron tardías: recién en 1954 se publicó el libro *La filosofía de Ser y Tiempo de M. Heidegger* en Buenos Aires y el ensayo “Situación de Martin Heidegger en la filosofía” en la revista *Humanitas* de la UNT. Pero según uno de sus biógrafos “la mencionada obra de 1954 es manifestación de un largo estudio de la obra de Heidegger” (Rodríguez 1978: 152) y el propio Sepich anunciaba en el prólogo a su artículo para la revista tucumana que sus lecturas del original de Heidegger habían comenzado en 1938, en el medio de las enormes dificultades por comprender el críptico pensamiento del filósofo alemán:

El presente ensayo tuvo como origen una exposición de cuatro puntos sobre el pensamiento del filósofo, sobre todo en *Sein und Zeit*. La atenta y repetida lectura de sus páginas me forzaron a enmendar muchas ideas que se habían

arraigado desde la primera lectura en el año 1938 y como resultado de leer “ensayos sobre Heidegger” tan abundantes como poco informados, máxime en lo que atañe al sentido de las afirmaciones del filósofo. El esbozo de las cuatro exposiciones se hizo ya difícil. Había que *comprender mejor* un pensamiento que no era posible tomar a la ligera. En tal caso hubiera sido preferible dejarlo de lado (Sepich 1954: 15).

Una de las preocupaciones de Sepich era que el pensamiento de Heidegger había sufrido “grandes distorsiones”, no sólo en nuestro país, “donde las incomprensiones son ya hasta groseras cuando no ridículas” sino también en Europa, donde tampoco faltan “tergiversaciones y confusiones”: “Nos encontramos con una difusión enorme del nombre y de interpretaciones sobre los pensamientos de Heidegger”, este es un hecho indiscutible, decía Sepich, en tanto su filosofía “representa una realidad que quiebra la aparente continuidad con que, a primera vista, parecía discurrir el pensamiento filosófico a través de la historia” (Sepich 1954: 19-20). Sepich anunciaba en su libro un intento de hacer una “honesta y exacta exposición” del pensamiento de Heidegger desde su original. El resultado fue una particular lectura de los antecedentes teóricos de Heidegger. Según Sepich, Heidegger estaba conectado con las “corrientes más fundamentales que trabajan el pensamiento general germánico” en dos vertientes: La primera formada por Luther, Kant, Herder y Goethe y la segunda por Kierkegaard, Nietzsche y Spengler. Sepich anunciaba a Heidegger como el “heredero de la crisis” del “desencuentro del hombre con su contorno” e indicaba en él “el punto de resolución del proceso” (Sepich 1954: 16).

Luther ha realizado otra moderna revolución copernicana, decía Sepich, a partir de él “la fe es asunto del individuo, es obra suya”, la vida cristiana es devenir (*werden soll*), es actividad: “Las consecuencias que vengán serán el desarrollo de esta primacía del hombre dentro del mundo de su hacer y del universo que habita”. Según Sepich, esta nueva dirección se proyectó en Kant, Herder y Goethe. Kant hizo la fundamentación filosófica de este hombre desde el punto de vista de su razón, como fuente autónoma e independiente de su actividad, así pues, el deber con respecto a Dios es absolutamente un deber del hombre consigo mismo. Luego, Herder y Goethe embisten contra los conceptos universales: hay individualidades colectivas que son los pueblos, cada uno hace su ciclo y su destino es un círculo que se cierra en sí mismo:

Herder piensa así: no hay posibilidad de resurrecciones para las individualidades étnicas o culturales. Para él todo apogeo presagia una decadencia. Di-

ríamos ahora que es una posibilidad descartada por causa de una posibilidad realizada. En cambio, la ausencia de pasado y de tradición, es una garantía del porvenir. Es, diríamos hoy, una posibilidad abierta, sin decisión aún ¿No nos recuerda esta visión, la perspectiva heideggeriana de la decisión, la libertad y la marcha hacia la muerte? (Sepich 1954: 55).

Herder es el paso al terreno colectivo de la postura que hemos visto descrita en Luther como decisión, en Kant como pensamiento. Hay un movimiento “adecuado y connatural” de estas posiciones: Luther, Kant, Herder, Goethe; Heidegger, quien recibe esta “herencia” que le viene preanunciada por Kierkegaard, Nietzsche y Spengler.

En Sepich, Heidegger aparece como “el heredero de la crisis” del pensamiento occidental en tanto herencia de “la inmediatez del ente” y la “subjetividad” como único punto de amarre: “Él es el filósofo que ha comprendido la necesidad de desatar el nudo, sacando el pensamiento de la fuente derivada que es la subjetividad y recundiéndola a su fuente primigenia que es el ser” (Sepich 1954: 104). Quedaba en Sepich justificada la crisis de conciencia y de fe que hay en Heidegger desde dos puntos de vista. Por un lado, por la cuestión de la “herencia” en tanto su filosofía “tiene que ser existencial” y “un salto atrás”, un volver a los primeros filósofos griegos quienes se plantearon la cuestión del hombre en tanto ser: “He aquí a Heidegger en su tarea de enfrentarse con el fundamento o el ser, tratando de llegar a comprender esa cuestión que tuvo en vilo el pensar de Platón” (Sepich 1954: 108). Por otro lado, la comprensión de Heidegger debía entenderse desde su situación histórica:

En su caso los acontecimientos que quizá pudieran llamarse personales y preferirse como poco significativos para su filosofía, adquieren no sólo una gran importancia, sino que elevados a categoría humana —delicadamente desprovistos de matiz individual— constituyen las dimensiones y condiciones existenciales no sólo del hombre cuanto de la filosofía misma (Sepich 1954: 106).

Una de las cuestiones más interesantes es que Sepich, desde su posición de sacerdote católico, decía comprender la filosofía de Heidegger en su situación histórica y por eso “sin absolver ni condenar”, según sus palabras, tenía en cuenta las circunstancias de guerra y desolación en la que su filosofía se había constituido:

Una situación interior desolada, desconectada de la vida cristiana, de la conducción intelectual oficial, por así decir; y una situación exterior amenazante, inhumana, sin horizonte y sin posibilidad de constituir un mísero abrigo para la existencia humana, en su más noble y comprehensivo valor, eran elementos

vitales. Esta desidia no es literatura; es experiencia y es realidad vivida. El desgarramiento es interno y externo. Se escinde en dos el mundo del hombre: el interno en lucha con el externo; y cada uno en pugna consigo mismo. Hay un pudor de la conciencia que impide llamar y gritar. A veces puede ser orgullo no querer confesar el propio dolor y desgarramiento. Por eso nadie tiene derecho a reprender el silencio de una conciencia desde el momento que ninguno -desde afuera- puede saber a que instancia obedece ese silencio (Sepich 1954: 105).

Con estas palabras, Sepich realizaba una operación interpretativa muy diferente a la de sus otros colegas dentro de la universidad, tanto del ámbito católico como laico. Por un lado, ensayó una propuesta de comprensión del significado de la obra heideggeriana a través de la tradición alemana y entendía a Luther como el comienzo de la crisis. Para Sepich, la vuelta a la pregunta por el ser de Heidegger se debía comprender en tanto semejante herencia de crisis, sumado al estado de soledad y desolación proclamada ante la muerte de Dios en Nietzsche y la decadencia de Occidente de Spengler, no dejaban otro camino más noble. Así, por otro lado, Sepich asumía las circunstancias históricas concretas para la comprensión del Heidegger ateo y su soledad, a quien consideraba profundamente consecuente:

Mientras la confusión de los términos está constituyendo la babel que se denomina “filosofía existencial”; y los “vocadores” de filosofías echan más y más indiscriminación en las mentes de sus lectores y oidores; el filósofo de *Ser y Tiempo* parece más bien insumirse más hondo en el bosque a través de sus “senderos de la madera” sin más propósito que cumplir el propio (Sepich 1954: 112).

Sepich no se interesó por el resto de las corrientes que se consideraban herederas o interlocutoras del filósofo alemán por considerarlas parte de una “babel” de indiscriminadas voces y confusiones. Siguiendo a uno de sus discípulos, la actitud de Sepich significó una ruptura dentro de la estructura eclesiástica neotomista:

[Sepich] rompió el fuego con lo que reinaba entonces y escribió el libro “La filosofía del ser y tiempo”. Un cura en los años cincuenta escribe esto con serenidad y pureza ¡Sí, Heidegger cayó sobre todos y en la Iglesia preconiliar tuvo su pionero! Su ánimo de comprenderlo todo lo fue haciendo entrar en un ámbito cada vez más amplio y como él mismo decía, tuvo que rehacer su pensamiento cada diez años. En el 54 estaba en La Plata en la cátedra de Ética y poco se ve en él de tomismo escolar: había abrazado la filosofía.²⁵

25 GIORDANO, Javier. Entrevista realizada el 22 de febrero de 2011 vía E-mail. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

El acercamiento definitivo de Sepich a la filosofía de Heidegger se dio en 1955, cuando pidió licencia en sus cátedras de la UNLP y se trasladó a Friburgo para asistir en persona a sus seminarios.²⁶

Francisco Romero y Vicente Fatone: las primeras críticas políticas a Heidegger

El polémico “caso Heidegger” en tanto su participación como rector de la Universidad de Friburgo entre 1933 y 1934 y su responsabilidad en la política de despidos de colegas y estudiantes judíos fue un debate que durante la posguerra asumió renovado impulso entre intelectuales en Europa y los que se encontraban en el exilio. En el contexto argentino, la posición de filósofos como Carlos Astrada, Juan R. Sepich e Ismael Quiles desde el ámbito oficial evitaba hacer referencias explícitas a ese momento o lo “comprendían” en el marco de los avatares históricos de su tiempo y la crisis. Por el contrario, las primeras reacciones críticas surgieron desde la oposición filosófica fuera de las universidades: Francisco Romero y su denuncia en la ausencia de Heidegger en sus escritos y Vicente Fatone como primer crítico explícito del problema de la relación de Heidegger con el nazismo. Ambas reacciones serán analizadas a continuación.

Francisco Romero o el Heidegger que “brilla por su ausencia”

Francisco Romero fue uno de los profesores de filosofía más reconocidos en la enseñanza de la filosofía moderna y contemporánea alemana y como precursor del pensamiento latinoamericano. Se dedicó a la filosofía de manera exclusiva a partir de 1930 convirtiéndose en el sucesor de Korn en la cátedra de Gnoseología y Metafísica de la UBA y también en profesor de Filosofía Contemporánea en la FHyCE de la UNLP. Fue además cofundador de instituciones y espacios no universitarios de producción y difusión del pensamiento filosófico como la Sociedad Kantiana en 1929, el CLES en 1930, su Cátedra Alejandro Korn en 1940 y director de la prestigiosa Biblioteca Filosófica de la editorial Losada. Ante las intervenciones universitarias del gobierno peronista en 1946, Romero renunció a la totali-

26 En una entrevista a sus discípulos Javier Giordano (2011) y Martín Zubiría (2011) ambos señalaron la importancia central que tuvo para Sepich el viaje a Alemania, donde permaneció entre 1955 y 1965. Allí visitó las clases de Heidegger en Friburgo y descubrió la filosofía de quien consideró su “maestro” el resto de su vida: el profesor alemán Heribert Boeder.

dad de sus cargos universitarios y se convirtió en un líder de la oposición intelectual desde espacios de producción alternativos: la editorial Losada siguió publicando la colección de libros y traducciones de filósofos bajo su dirección, sus artículos y comentarios eran publicados en un espectro de revistas que iban desde posiciones liberales como *Nueva Democracia* de Nueva York y las locales *Sur*, *Imago Mundi*, *Liberalis* a socialistas como *Expresión*. En 1947 Romero tuvo su propio foro de discusión como director y fundador de *Realidad. Revista de Ideas*. Allí publicaron muchos intelectuales que habían quedado fuera de la vida académica o que identificaban con los idearios liberales y socialistas.²⁷

Sin viajar a Europa, Romero había dedicado todos sus esfuerzos intelectuales a la recepción de la filosofía alemana moderna y contemporánea, introduciendo especialmente a Wilhelm Dilthey, Nicolai Hartmann y Max Scheler. A pesar de encontrarse alejado de la vida académica, el primer peronismo fue el momento de mayor producción de su carrera: entre 1946-1955 publicó nueve libros: *Filosofía de ayer de hoy* (1947); *Filósofos y problemas* (1947); *Ideas y figuras* (1949); *Filosofía de la persona* (1951); *El hombre y la cultura* (1951); *Sobre la filosofía en América* (1952); *Teoría del hombre* (1952); *Estudios de historia de las ideas* (1953) y la segunda edición de *Ubicación del hombre* (1954). Se trataba fundamentalmente de la compilación de artículos y reseñas que había escrito a lo largo de los primeros años de su formación, en la que se destacaban los estudios de recepción de la filosofía alemana y los estudios sobre la filosofía en América y España.

Para muchos intelectuales profundamente conmovidos por la barbarie de la Alemania nazi, la cuestión del Rectorado de Heidegger no tardó en convertirse en una crítica a su filosofía. En Latinoamérica, Romero fue uno de los primeros filósofos en rechazar explícitamente la filosofía del autor de *Sein und Zeit* por tratarse de un profesor comprometido con el nazismo. En ocasión de la publicación de las obras completas de Alejandro Korn en 1949, Romero publicó una extensa reseña en su revista donde aprovechaba para asumir —en las palabras de su maestro— una posición crítica frente a

27 Entre 1947 y 1949 salieron 10 números de *Realidad* y fueron asiduos colaboradores: Carlos Alberto Erro, José Ferrater Mora, Jorge Luis Borges, Alberto Wagner de Reyna, los hermanos Miguel Ángel y Rafael Virasoro, José Luis Romero, Alfonso Reyes, Bernardo Canal Feijóo y Juan Adolfo Vázquez, entre otros. Dirigida por Francisco Romero, el consejo de redacción estaba compuesto por: Amado Alonso, Francisco Ayala, Carlos Alberto Erro, Carmen R. L. De Gándara, Lorenzo Luzuriaga, Eduardo Mallea, Ezequiel Martínez Estrada, Raúl Prebisch, Julio Rey Pastor y Sebastián Soler.

Heidegger: “Heidegger –decía Korn– nos insinúa que el principio absoluto y metafísico es el tiempo. Pero como este tiempo es difícil de captar ha decidido conformarse con el que corre y se ha hecho hitlerista” (Romero 1949: 86). Con la publicación de su libro *Teoría del hombre* en 1952, considerado como la obra más importante de su trayectoria, Romero marcó sus posiciones filosóficas de orientación alemana y renovó su radical postura sobre el tema Heidegger. Arturo Ardao (1983) ha señalado el abandono de algunas tesis fundamentales del “espíritu” en Scheler y un giro hacia las críticas de Hartmann en los postulados antropológicos del libro de Romero. Pero, en suma, una de las cuestiones centrales que señalaron sus críticos fue la ausencia total de referencias a Heidegger:

Si en algún momento la bella expresión “brilla por su ausencia” tuvo sentido, es justamente aquí (...) en efecto para quien conoce algo de la filosofía de fines de los años veinte en que se está moviendo ahora Romero, en estas páginas, en que jamás aparece su nombre, Heidegger “se hace presente” por el silencio mismo a que se lo condena: brilla por su ausencia (Presas 2001: 305).

Presas analizó esa ausencia en sentido político: “No sería erróneo conjeturar que en su obstinada negación a nombrar a Heidegger haya pesado el hecho de que este filósofo había sido rector nacionalsocialista de la Universidad de Freiburg” (Presas 2001: 305). La interpretación de Bunge (2001) también deja entrever el componente eminentemente político del silencio de Romero en torno a Heidegger y su disputa con los heideggerianos locales. Según este discípulo, Romero “sentía particular desprecio por los existencialistas criollos porque, además de copiar a Heidegger, se habían puesto al servicio de la dictablanda peronista” (Bunge 2001: 179).

El filósofo español José Gaos –muy cercano a Romero– criticó a su amigo por la ausencia de referencias al “más grande filósofo de nuestro tiempo” en su obra antropológica, la más importante y original. Un año antes de la publicación de la esperada *Teoría del hombre* de Romero, salió la versión castellana de *Sein und Zeit* traducida por Gaos bajo el título *El Ser y el Tiempo* desde México y publicada por FCE. Por el contrario a Romero, Gaos había optado por la opción de separar el filósofo del político en los controvertidos debates que comenzaban a surgir en torno a Heidegger y el Nacionalsocialismo.

“Al más grande filósofo de nuestro tiempo, M.H., dedicado con estimación y admiración de su traductor J.G.”,²⁸ así anotaba Gaos en una hoja suelta la posible dedicatoria de su traducción a Heidegger. En esa misma hoja en manuscrito también se ensayaban diferentes bocetos de las dedicatorias a la traducción del esperado libro en las que Gaos dejaba entrever una posición que lo acercaba a la lectura que los católicos estaban realizando de Heidegger:

Caro Antonio Gómez Robledo, he llegado a la conclusión de que se viene interpretando a Heidegger muy injustamente: este libro es el más extremado esfuerzo por describir (hasta hacerlo irrecusable) el fenómeno de nuestra finitud humana como convicción de posibilidad del reconocimiento de la Infinitud divina. Por esta convicción a la que he llegado, le ofrezco este ejemplar con una complacencia mucho mayor que la que en otro caso hubiese correspondido al simple obsequio de un trabajo (de traducción e Introducción) de un buen amigo.²⁹

A pesar de su rechazo a la filosofía heideggeriana y mucho más a una interpretación teológica del existencialismo, Romero no ignoraba la centralidad que el filósofo alemán tenía en el campo filosófico y la importancia de la obtención de ese “capital simbólico” en la lucha por la legitimidad en el campo filosófico, centrado en la discusión alrededor del existencialismo.

En 1939 y 1945, la colección filosófica de la editorial Losada dirigida por Romero publicó *La Ontología Fundamental de Heidegger. Su motivo y significación*, libro del peruano Alberto Wagner de Reyna, quien entre 1935 y 1936 había estudiado con Heidegger en Friburgo, con una nota preliminar del propio Romero. Gracias a estos contactos, en 1948 y paralelo a la recepción de Astrada en los *Cuadernos*, en el primer número de la revista *Realidad* Romero publicó “Carta sobre el Humanismo”, una traducción autorizada por el propio Heidegger a Wagner de Reyna.

“Martin Heidegger ha concedido a REALIDAD los derechos para lengua castellana de su Carta sobre el humanismo, donde fija su propia posición frente al existencialismo de J.-P. Sartre. Publicamos el importantísimo documento filosófico en traducción de Alberto Wagner de Reyna” anotaba

28 Gaos, José. “Dedicatorias” en: Archivo Histórico del Fondo de Cultura Económica, México D.F. [Gentileza de Álvaro Morcillo desde México]. Traducción propia del original: “dem grössten Philosophen unserer Zeit / M. H. / in Verehrung und Bewunderung / gewidmet / vom / Übersetzer / J.G.”.

29 Gaos, José. “Dedicatorias” en: Archivo Histórico del Fondo de Cultura Económica, México D.F. [Gentileza de Álvaro Morcillo desde México].

Romero como introducción a esta publicación. En la nota del traductor, Wagner de Reyna hacía referencia a uno de los problemas centrales latentes en la traducción de la obra de Heidegger:

La terminología y el estilo de Martin Heidegger son muy personales. Las palabras se emplean por lo general en su prístino sentido, que a menudo ha sido olvidado o encubierto; la construcción aprovecha giros metafóricos propios de la lengua alemana. Por ello es imposible traducir a Heidegger sin traicionarlo. Su maestría es el decir y su profundidad en el pensar con Scila y Caribdis. Esta versión castellana de la Carta sobre el Humanismo intenta una traición honrosa perpetrada con licencia del autor (Wagner de Reyna 1948: 1-2).

Esta traducción provocó un fuerte impacto en el medio filosófico de habla hispana. La lucha por la cuestión Heidegger se hizo más notoria: mientras que Astrada traducía en sus *Cuadernos* obras inéditas y clases a las que había asistido, Romero aprovechaba su amplia red intelectual en el medio latinoamericano para conseguir la autorización de las famosas *Cartas*, en tanto se esperaba la versión castellana de *Sein und Zeit* de Gaos desde México. La postura de Romero en el caso Heidegger da cuenta de la elección por una doble estrategia: en tanto, por un lado, como editor de sus traducciones asumía un rol central en la disputa por el “capital simbólico” de Heidegger, con su rechazo de la filosofía heideggeriana en sus propios escritos mostraba al mismo tiempo una postura teórica y política que lo diferenciaba del resto de sus colegas, especialmente de los que se habían quedado en la universidad.

En 1951, la publicación de la traducción al español de *Sein und Zeit* por parte de José Gaos reactivó las discusiones sobre el filósofo alemán en los medios intelectuales latinoamericanos. La revista liberal *Sur* dedicó varios artículos al tema Heidegger. Otras revistas del espectro liberal participaron de la publicación de traducciones de Heidegger. En 1951 la revista de Tucumán *Notas y Estudios de Filosofía* publicó el ensayo “Der Zuspruch des Feldweges” bajo el título “La voz del camino” en traducción de Jorge Hernán Zucchi. En la “Nota de la Redacción” se especificaban y agradecían los contactos que habían hecho posible el permiso de traducir y editar el texto:

La voz del camino –Der Zuspruch des Feldweges, título que en alemán sugiere mucho más que en español– fue escrito para un volumen en homenaje a Messkirch –ciudad natal de Heidegger, quien cumplió 60 años el 16 de septiembre de 1949– y se publicó para el número 43 de la revista *Sonntagsblatt*, correspondiente al 23 de octubre de 1949. Agradecemos ante todo al autor y al director de la revista, Hans Zehler, por permitirnos publicar esta versión, y también a los profesores Aurelio Fuentes Rojo, de Gotinga, y Gerhard Funke,

de Bonn, por las gestiones realizadas con este propósito. También merecen gratitud las diferentes personas que han colaborado con esta difícil traducción (en: Heidegger 1951a: 4).

En 1952 el profesor judío-alemán Friedrich H. Heinemann –exiliado del nazismo en 1933 y profesor de Oxford– publicó en *Sur* “Lo vivo y lo muerto del existencialismo”. Allí Heinemann se adjudicaba el término “existencialismo” para el caso de Heidegger y señalaba explícitamente su filiación nazi. En el siguiente número de *Sur* se publicó el ensayo “¿Qué significa pensar?” en la traducción del profesor de la UNT Jorge Hernán Succhi. En la nota de redacción agradecía a Werner Bock de *Merkur* –un alemán exiliado del nazismo en Argentina– por permitir la reproducción del ensayo.³⁰ Vicente Fatone publicó “Heidegger y la fábula de Higinio” donde saludaba la traducción de Gaos como “esfuerzo heroico y sostenido durante más de quince años” (Fatone 1952: 2).

Vicente Fatone y un análisis crítico e histórico del existencialismo

Vicente Fatone fue el primer profesor de filosofía argentino especializado en la filosofía oriental.³¹ Ligado al grupo *Sur* y Romero, en 1946 fue cesanteado de sus cargos docentes en la UBA y la UNLP por oponerse a las políticas oficiales, convirtiéndose en uno de los filósofos de la oposición antiperonista. Durante el período peronista, publicó varios títulos sobre filosofía oriental en las editoriales Columba y Argos e impartió seminarios en el CLES.

Paralelo a sus estudios de la filosofía oriental, Fatone fue uno de los primeros filósofos argentinos que entendió necesario analizar la problemática existencialista en sus implicaciones conceptuales, políticas e históricas. Su libro *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre* publicado en 1948 por la editorial Argos inauguró sus críticas al existencialismo francés, pero tomando en cuenta a los anteceso-

30 El 26 de junio de 1952 en el Aula Magna de la Facultad de Derecho Werner Bock ofreció una conferencia con motivo de la “Exposición del Libro Alemán” que se reprodujo en ese número de *Sur*.

31 Vicente Fatone (1903-1962) nació en Buenos Aires. Egresado de la carrera de Filosofía de la UBA en 1929, obtuvo las cátedras titulares de Gnoseología y Metafísica y de Lógica en la Facultad de Ciencias Económicas y Educativas de Paraná. Durante 1937 fue becado por la Comisión Nacional de Cultura para realizar investigaciones sobre filosofía y religiones de Oriente en la India. Muy cercano a Korn y a las posturas reformistas, a su vuelta de India fue designado profesor de Historia de las Religiones en la FHyCE de la UNLP y en la FFyL de la UBA (García Bazán 1980).

res y contemporáneos a partir de Kierkegaard, Heidegger, Jaspers y Stirner, entre otros. Con citas referentes a diferentes exposiciones críticas sobre el existencialismo como el autor español José Bergamín y el francés Claude Favre, Fatone sostenía en un extenso prólogo titulado “Nuestra responsabilidad” que Heidegger era problemático no sólo desde el punto de vista conceptual, sino también político:

Heidegger, ateo, autor de una metafísica audaz que demostró “no ser incompatible con la cobardía moral de un profesor alemán bajo el signo de la barbarie”, procede de Nietzsche pero retoma problemas planteados por Kierkegaard y concluye ofreciéndonos, como los místicos de la escuela dominicana del siglo XIV, una filosofía donde la libertad ya no asegura la experiencia unitiva de Meister Eckart y de Suso, sino que consiste en una “libertad para la muerte”. Jaspers, hombre perseguido por aquella misma barbarie, concreta sus preocupaciones en el análisis de la existencia tal como se da en nuestra época, insistiendo patéticamente en el conflicto entre el hombre que se elige *libremente* y la situación histórica en la que esa elección debe efectuarse *necesariamente* (Fatone 1948: 10).

Fatone también analizaba desde un punto político y conceptual la polémica “violenta” ocurrida en torno a otra figura central del movimiento existencialista: Jean-Paul Sartre.³² *L'Être et le Néant*,³³ decía Fatone, intentó fundar la responsabilidad ante la guerra y ante la propia vida y “en su obra

32 Al mismo tiempo que la controversia con Heidegger se hacía más fecunda, filósofos como Miguel Ángel Virasoro y Vicente Fatone, así como los jóvenes ligados a la revista *Contorno* se ocupaban de la recepción crítica de una de las corrientes surgidas del existencialismo alemán, la obra filosófica de Jean-Paul Sartre. Debido a la cercanía lingüística y la importante influencia francesa en los intelectuales latinoamericanos, podría pensarse que el existencialismo francés hubiese podido ser más discutido que la filosofía de Heidegger en el campo filosófico argentino. Algunas circunstancias históricas podrían explicar la menor recepción de Sartre en la Argentina del primer peronismo: a los católicos les interesaba mucho menos discutir con Sartre que con Heidegger, ya que el francés no permitía apropiaciones tan elásticas de su obra y su tendencia izquierdista y atea lo convertía en una “figura conceptual” imposible de “usar” en el contexto religioso. Por el contrario, Heidegger se prestaba a interpretaciones más elásticas: el hermetismo y ambigüedad de sus conceptos y la radicalidad de sus preguntas, así como las pocas traducciones disponibles lo transformaron en la “figura conceptual” por excelencia de los intelectuales durante el período.

33 Fue el primer texto filosófico de importancia de Sartre publicado en 1943 que sumado a su popular conferencia parisina “L'existentialisme est t'un humanisme” de 1945 tuvieron un gran efecto en el medio intelectual de la posguerra en Francia. Winock (1997) ha llamado a los años que trascurren entre la liberación de Francia y la muerte de Sartre a fines de los setenta “les années Sartre”. En la Argentina, el *boom* de la recepción sartreana comenzó en los años sesenta.

literaria presentó también, *ad nauseam*, el mismo problema: ¿Quién sino cada uno de nosotros quiso la guerra, su guerra?” (Fatone 1948: 14). Para Fatone, los postulados de Sartre sobre la libertad, especialmente situados en sus obras filosóficas, la denominada *liberté créatrice*, era un fórmula “que con otras implicaciones había utilizado nuestro Alejandro Korn para presentar su propio sistema” (Fatone 1948: 17), pero que en definitiva contrastaba con la afirmación sartreana de la miseria del hombre, presente sobre todo en su obra literaria: “La paradoja se nos muestra ahora en toda su brutalidad ¿Cómo pudo Sartre ser tenido por profeta?; ¿cómo ha de buscarse la salvación del hombre en esa doctrina de la libertad creadora, pero creadora de miserias?” (Fatone 1948: 18). En un segundo libro *Introducción al existencialismo* publicado en 1953, Fatone retomaba el problema profundizando su perspectiva crítica e histórica frente a la corriente de moda. “El existencialismo es una de las filosofías de nuestro tiempo, pero no la única”, señalaba Fatone, en la consideración del hecho de que toda una corriente filosófica paralela funcionaba sin tener en cuenta esos postulados, sobre todo en EE.UU. e Inglaterra, donde “no ha de extrañar” que en algunas historias de la filosofía, como la de Russel, ni siquiera se mencione al existencialismo:

Hay otra filosofía, también de “nuestro tiempo”, que ha alcanzado una mayor difusión mundial, aunque restringida a los medios técnicos –porque no ofrece ninguna posibilidad de traducción a la novela, al teatro, al cine–; es la filosofía llamada “científica”, que se contrapone al existencialismo porque considera que la única actitud filosófica válida es la de la pura objetividad, y que, según palabras de uno de sus representantes máximos, aspira a contemplar la realidad con la misma mirada imparcial con que la contempla Dios (Fatone 1953: 52).

Fatone ironizaba sobre el concepto de existencialismo como “filosofía de nuestro tiempo”, tal como lo consideraba la mayoría de sus colegas, y señalaba que su mayor olvido era el desinterés por otras formas de vida sin “existencia”, como los animales y las plantas, olvidando que la noción de “vivir” no pertenecía solamente a los seres humanos. El existencialismo era sinónimo de una filosofía que había perdido el sentido de la continuidad con lo real. Desde estos libros, Fatone realizaba una operación crítica frente al existencialismo y las limitaciones, contradicciones y olvidos de una filosofía puramente occidental y obsesionada con el hombre como centro y con Dios, aun en sus vertientes ateas. Esta posición crítica contrastó notablemente con la de la mayoría de sus contemporáneos y fue, junto a la de Romero, la que comenzó un análisis histórico de la cuestión existencialista,

sus controvertidos representantes y lectores. Luego de la caída del peronismo en 1955, Romero y Fatone regresaron a la universidad como profesores y autoridades académicas; en ese contexto una nueva generación realizó un cambio sustancial en los ejes de la filosofía (ver excurso).

2.4. La crisis de Occidente y la posibilidad de una filosofía latinoamericana: nuevos discursos filosóficos desde la “periferia”

En un libro de Gil Villegas (1996) el autor mexicano llegaba a una conclusión provocadora: Georg Lukács y José Ortega y Gasset serían “precursores” teóricos de Heidegger, pero su condición de *outsiders* del mundo filosófico del “centro” —especialmente alemán y francés— resultó en que sus escritos no fueran reconocidos como tales. Siguiendo a este autor, la condición de *outsider* en la filosofía no permitía escribir textos sistemáticos sino textos ensayísticos y de referencias locales, que no fueron tenidos en cuenta por la tradición fuertemente centrada en las producciones francesas y alemanas. Sin entrar en la discusión de si el húngaro o el español realmente precedieron ciertas concepciones atribuidas a Heidegger, el ejemplo también nos ayuda a pensar la cuestión del centro-periferia en el caso de los filósofos argentinos. En nuestro análisis, la condición periférica de los filósofos argentinos no se refiere sólo al hecho de que su producción filosófica fue desconocida por la mayoría de los filósofos de los países centrales que, por el contrario, fueron leídos y recepcionados fuera de sus espacios de enunciación.³⁴ Desde el punto de vista conceptual, la condición periférica posibilitó la producción de discursos donde tuvieron un particular desarrollo la idea de decadencia de Europa, la consiguiente crítica a la pretensión universalista de la filosofía europea y la exaltación del latinoamericanismo. El ensayo filosófico como un espacio de mayor libertad y heterodoxia en el desarrollo del discurso filosófico fue un fenómeno de la periferia filosófica.³⁵ Podríamos identificar entonces a nuestros autores como intelectuales

34 La visión clásica de las relaciones centro-periferia en las ciencias sociales fue tematizada por Wiebke Keim (2008) en un estudio sobre América Latina y África desde una perspectiva que, sin embargo, destaca el potencial contrahegemónico de la sociología producida en algunas regiones. Por el contrario, Menja Holtz (2012) ratificó las fuertes relaciones de dependencia conceptual en un estudio sobre becarios latinoamericanos en Alemania.

35 Sobre el ensayo en la producción cultural argentina y su importancia como género en la constitución identitaria en contextos de crisis ver: Altamirano y Sarlo (1983), Terán (1986) y Saítta (2004) y en perspectiva latinoamericana ver: Weinberg (2010).

de “fronteras” en un sentido amplio, ligados a un pensamiento ubicado en los bordes como “lugar de *convergencia* y *confrontación* de tradiciones en principio disímiles” (Navarro 2013: 14), entre la fascinación por la filosofía alemana y el imperativo de constituir una filosofía original, propia y sobre todo, diferente a la europea.

Siguiendo a Pucciarelli (1975) la filosofía heideggeriana brindaba al ensayismo latinoamericano la posibilidad de pensar el hombre históricamente y situarlo así en un contexto propio, diferente al europeo:

El existencialismo, con la importancia que acordaba a la situación en que transcurre la vida cotidiana del hombre, ofrecía sugerencias aprovechables para valorizar el relieve de todos los elementos de la realidad social que concurren en un lugar y momento histórico determinados. No había que olvidar tampoco la dimensión temporal de la situación y, con ella, la vigencia, débil o enérgica, del pasado en el presente (Pucciarelli 1975: 26).

Acorde a este postulado, para Maresca, “El concepto de ser ahí como ser-en-el mundo tuvo una importancia capital para nuestra *filosofía latinoamericana* porque facilitó el intento de elaborar una filosofía propia, de sostener que era posible pensar desde nuestra singularidad histórica otro sujeto que no fuera el sujeto europeo” (Maresca 2008: 132). Bourdieu (1991) mencionó la convicción “popular” (*populiste*) y el *habitus* “paisano” (*paysan*) de Heidegger como parte de la tradición de pensamiento *völkisch*, desarrollada como reacción a la modernidad y al positivismo. Esta tradición puede haber influido en los ensayos identitarios en América Latina. Así, una segunda estrategia de lectura de la filosofía alemana se dio en las trasposiciones y transformaciones de significados de conceptos foráneos en el ensayismo latinoamericanista. Esta posición filosófica heterodoxa –si se lo compara con la ortodoxia filosófica del centro– fue un rasgo común en muchos pensadores latinoamericanos y en la Argentina tuvo su momento de efervescencia en el contexto del primer peronismo.

En este último apartado analizaremos las diferentes respuestas que el ensayismo filosófico adoptó ante la irrupción del peronismo y la renovación de la pregunta por la identidad y la crisis de Occidente en filósofos fuertemente influenciados por las lecturas y resignificaciones de la filosofía alemana. En primer lugar, analizaremos *El Mito Gaucho* de Carlos Astrada en tanto análisis existencialista del hombre argentino y la concepción astradiana de diferencia con Occidente. En segundo lugar, la irrupción del indigenismo en el ensayo filosófico de Rodolfo Kusch como pionero. Por

último, analizaremos la posición de Francisco Romero y la opción por la defensa de Occidente y el eurocentrismo latinoamericanista.

El Mito gaucho y el análisis existencialista del hombre argentino

Un singular libro inauguró en Carlos Astrada la profundización de sus posiciones sobre la cultura argentina y el peculiar modo del ser y la existencia latinoamericana en diferencia con la europea: *El Mito gaucho* de 1948. Fue la primera obra astradiana que mostró la transposición de significados –de la filosofía alemana, hacia el ensayo filosófico nacional– y el carácter heterodoxo de Astrada como pensador y filósofo. De estudioso, traductor, comentarista e intérprete de la filosofía alemana, Astrada pasó en 1948 a ensayar un análisis existencialista-romántico, específico para el hombre argentino. Este texto se inscribió en el contexto de las profundas transformaciones sociales, políticas y culturales que el país había experimentado desde la llegada de Perón a la vida política argentina y tal como ha analizado Donnantuoni Moratto (2009) pueden interpretarse ciertos paralelos con la doctrina peronista de la “comunidad organizada”.³⁶ Podríamos decir que si la obra de Astrada iba a tono con el peronismo en ciernes, lo hacía en su versión popular y antiimperialista, pero desde una posición profundamente anticatólica y antihispanista.

Con un tono antiacadémico, ensayístico y provocador que contrastaba con el estilo de los *Cuadernos de Filosofía*, Astrada buscaba retomar, desde la tradición de *El Payador* lugoniano, el poema de Hernández como fuente mítica del ser argentino, pero en clave alemana. Para el filósofo suizo Donald Brinkmann, *El Mito Gaucho* de Astrada fue “una instructiva contribución al análisis existencialista del hombre argentino” (Brinkmann 1949a: 541). La cuestión telúrica, la cuestión mestiza, el mito y la dependencia fueron los cuatro núcleos temáticos o argumentativos centrales de la obra. Los primeros temas, ya clásicos en la interpretación de la cuestión nacional: el desierto y el mito gaucho, se complementaron con la cuestión de la dependencia, el antiimperialismo y el imperativo emancipador cultural con respecto a Europa, en un entramado argumentativo, cuya originalidad

36 Para un estudio detallado de las relaciones entre el pensamiento de Astrada y el peronismo ver: Donnantuoni Moratto (2009 y 2012).

se basó en sus eclécticas referencias a la tradición del pensamiento filosófico y sociológico alemán.³⁷

Paisaje y Cultura. Retomando postulados centrales del ensayismo nacional inaugurado por Sarmiento, Astrada colocó al paisaje —en el caso argentino la pampa, el desierto, la extensión, el infinito y la lejanía— como un factor central en la constitución del hombre y su cultura. Estos supuestos antropológicos “se toman en el sentido kantiano de una antropología pragmática”, señalaba Astrada, es decir, “con referencia a lo que el hombre puede hacer de sí mismo por obra de su carácter moral y del influjo que recibe de los hombres que, con él, habitan el mismo suelo nativo” (Astrada 1964: 51). Que el influjo anímico del paisaje representaría el factor constante y determinante de las diferencias nacionales fue una de las tesis centrales del libro. Así, la diferencia esencial de los argentinos con respecto a la “existencia” europea tenía en el componente telúrico su razón mayor, decía Astrada:

Mientras el existir del hombre de la pampa es un impulso errático, atraído por el imán de la lejanía, la ausencia de todo límite, lo que hace que su llegar sea ya un partir, tornándose difícil el quedarse y reposar en su propio ser, recogido en el contorno, la existencia europea logra en todo momento centrarse en su paisaje nativo y en sí misma. La alerta que lanza, la preocupación solícita con

37 *El Mito Gaucho* se publicó en paralelo a la obra *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* del ensayista Ezequiel Martínez Estrada como operación contraria a la de Carlos Astrada. Martínez Estrada se encontraba dentro del grupo de antiperonistas nucleados en torno a *Sur*. Con su libro realizaba una operación de interpretación de la obra de José Hernández desde la crítica literaria, utilizando elementos de la tradición alemana y criticando las interpretaciones nacionalistas y populares. Tal como señalan Altamirano y Sarlo (1983): “En 1948, los motivos que promueven la reflexión sobre el ‘ser nacional’ no son, como en el 900, la inmigración europea, chacareros italianos o judíos en el campo, artesanos y semiproletarios en la ciudad; no es la inquietud social de las huelgas que coincidieron con la celebración del Centenario de Mayo, no la contemporánea restructuración del espacio cultural por la presencia de las capas medias urbanas que presionan sobre la universidad, sobre las redacciones, sobre los periódicos. En 1948, Martínez Estrada debió —se sabe— desolarse hasta la enfermedad física por la presencia del peronismo, con su elemento plebeyo y revulsivo. El diagnóstico de una ‘crisis moral’, de un ‘episodio de barbarie’ abre el camino de la parábola hacia la reflexión sobre el ‘ser nacional’ (Altamirano y Sarlo 1983: 119-120). Siguiendo esta interpretación, para Martínez Estrada, el Martín Fierro ni es ni la piedra fundamental de la literatura argentina, ni un texto clásico, más bien un texto excepcional, que contrastó con el *Facundo*. Su crítica significaba devolver al poema ‘todo su significado revulsivo’” (Altamirano y Sarlo 1983: 125), en contra de las visiones canonizadoras. Sobre otras interpretaciones del ensayismo de Martínez Estrada ver: Weinberg (1992), Pas (2010) y Mailhe (2010).

los designios largamente madurados, esclarecidos, ínsitos en ella, la hace retomarse fácilmente de la excentricidad propia de todo existir, de toda vida que, lanzada a la gran aventura del pensamiento y del arte, aspira siempre a ser más que vida, es decir, cultura (Astrada 1964: 57).

La lejanía, señalaba el filósofo, es el “drama existencial” del hombre argentino, “anonadado por la extensión y entregado a una radical soledad telúrica” que traspuesto al plano de la conciencia intelectual se simboliza en el deambular del gaucho Martín Fierro (Astrada 1964: 60).

La cuestión mestiza. Astrada recuperó la cuestión del mestizaje en la cultura argentina y advertía que en tanto ser “bifronte”, hecho de heterogeneidad e integración, el hombre argentino estaba en proceso de formación, era una “tarea”: “No sólo por los elementos heterogéneos que inciden formativamente en él, sino asimismo por la dinámica de la proyección en que va lanzado hacia el horizonte histórico, es un hombre en proceso de integración” (Astrada 1964: 52). Hay una idea de “síntesis armoniosa” en una nueva stirpe en la que toma en cuenta el sustrato amerindio, las grandes culturas destruidas por el proceso de colonización:

La cultura Amerindia –hoy en su apertura universalista y progresivo enriquecimiento– cuando estructure y sistematice su *corpus* integral y armónico, su *paideuma* total, recogerá en su mejor ánfora, crisol fundente de diversas aleaciones, las desvaídas esencias de sus grandes culturas destruidas, humus trasvasado desde rota y sepulta arcilla (Astrada 1964: 79).

Los inmigrantes europeos fueron tenidos en cuenta en tanto “serán impronta viva” del ser argentino y en la medida que “el ambiente y el influjo del *genius loci* lo vayan ganando”. De ahí la importancia del lunfardo y de la cultura popular emergentes como síntesis de ese nuevo hombre, pero también de las culturas indígenas: “No sólo nos nutrimos de la nostalgia y apetencia de aquello que no se ha evaporado de los moldes clásicos, sino también de las leyendas y mitologemas que emocionalmente, en la perennidad del recuerdo, nos rondan desde el milenario pasado americano” (Astrada 1964: 79).

Origen, mito, espíritu y misión. Uno de los puntos centrales del libro retoma la exhortación heideggeriana del olvido del ser en tanto según Astrada los argentinos extraviados el origen, el ser, la fuente mítica de nuestra existencia histórica:

El origen está siempre en una repuesta fuente mítica, de la que nace y fluye toda existencia histórica. Así, el hombre argentino viene de un plasma mítico, de un arquetipo germinal, de un origen, que él olvidó y que, so pena de

desertar de sí mismo y traicionar su esencia, tiene que retomar para mantener la continuidad y progresión de su ser, encaminándolo a su asequible plenitud (Astrada 1964: 55).

Retomar un mito supone el retorno a un módulo de vida nutrido e impulsado por “las auténticas potencias de un gran símbolo viviente”, decía Astrada, y tal es el mito del gaucho, “troquelado, en el poema de Hernández, en la figura simbólica de Martín Fierro” (Astrada 1964: 64).³⁸ El gaucho, en pugna anímica con la extensión y los elementos cósmicos y telúricos, traza la órbita de su destino. Astrada decía: “Someterse a la ley del propio destino, sin traicionarla ni adulterarla, es imperativo supremo tanto para el individuo como para una comunidad humana, si éstos tienen conciencia de su misión y están resueltos a realizar el programa de vida que su mera existencia histórica supone” (Astrada 1964: 71). Criticando las posturas de Husserl y Scheler, quienes decía conciben el espíritu como “originariamente impotente”, Astrada ensayaba en su texto una definición de espíritu utilizando componentes hegelianos y marxistas y especialmente adjudicados al hombre argentino. El espíritu “es un impulso ontológico que asciende desde las más profundas capas de la existencia, es, pues, un principio esencialmente operante” (Astrada 1964: 72), y por eso, el hombre o espíritu argentino debía comprenderse en la acción:

Lo mismo que el gaucho Martín Fierro, el espíritu es en él impulso operante, que le viene del fondo del mito y que ilumina sus pasos, dotándolo de las condiciones necesarias para que adquiriera acuidad de visión, capacidad de objetivación respecto a las tendencias y contenidos propios y firmeza de comportamiento. Es el primer estadio de un espíritu, primario y fuerte, que, por no haber sedimentado aún grandes productos de actividad específica, no se ha elevado, con relación a lo vernáculo, hasta la instancia de la teoría como la forma más operante de la praxis, en la que el hombre se reencuentra en sus propias creaciones (Astrada 1964: 73-74).

38 En la segunda edición de 1964, Astrada se defendía de los críticos, quienes decía no habían comprendido la noción de mito correctamente: “Desde alguna revista de cachet cosmopolita se pretendió ironizar nuestra interpretación y hasta se la tildó de ‘reaccionaria.’ Actitud propia de ambientes culturalmente sin devastar; eran casi desconocidas las indagaciones sobre el mito y sus formas en Otto, Kerényi, Cassirer, etc., y la concepción de Jung sobre los arquetipos, formulada por éste en una instancia psicológica para interpretar el desarrollo del espíritu europeo” (Astrada 1964: 43-44). Astrada exponía los componentes de su concepto de mito con las siguientes referencias: “Lo real del mito acude, para su expresión, al *logos* poético. El mito, en el sentido que lo tomamos, no es identificable con lo poético; lo poético es su expresión. Karl Kerényi establece claramente esta diferencia” (Astrada 1964: 44).

Dependencia y colonialismo cultural. Finalmente, la cuestión de la dependencia y el colonialismo, la idea de “traición” de las clases dirigentes fue el argumento más explícitamente político de la obra. Astrada denunciaba a “las generaciones desertoras” que miraron hacia Europa en busca de inspiración y aparentes lemas constructivos, dando finalmente la espalda a sus orígenes y perdiendo el rumbo que lo lleva a la fuente mítica. Cuando José Hernández escribió el *Martín Fierro* –decía Astrada– y encarnó en éste la esencia del mito gaucho, la vida argentina, las clases dirigentes ya se habían alejado de su fuente mítica. Las clases dirigentes y “civilizadas” intentaron existir dentro de una cultura que no es la suya como “una tendencia a adherirse a otra alma, a otro destino”. Así, “El hombre de las generaciones desertoras, no sólo ha vivido culturalmente de Europa, fenómeno explicable en una comunidad humana nueva, sino que, espiritualmente, haya tenido de ello conciencia o no, ha vivido *en* Europa”. Inquilino de la forma europea, vivió “imitativa y parasitariamente de su sustancia” (Astrada 1964: 77). Advertía Astrada:

Es que todo lo imitativamente asimilado de una cultura, a la que no se ha contribuido a elaborar, no puede ser sino asimilación externa, periférica, porque sólo se da una relación viva entre el hombre o el grupo humano y la cultura cuando ésta es un brote del módulo que aquellos representan y expresan en todas las creaciones de carácter espiritual, institucional, político y científico-técnico (Astrada 1964: 75).

Astrada acusaba en su ensayo al “capitalismo mercantil, invasor y conquistador” (Astrada 1964: 76) creado para satisfacer las necesidades de la metrópoli. En la conclusión señalaba el imperativo de independencia, en suma, volver a la fuente mítica:

Ahora, por el propio esfuerzo y sin ayuda extraña, tenemos que retomar la etapa humanista, en lo que tiene de vivo y perenne, condicionándola a las exigencias de nuestra época, y decidirnos a recorrer del todo aquel camino. La constelación histórica universal también nos señala la necesidad de volver hacia nosotros mismos. Tenemos que retornar al mito originario, afincarnos en la esencia de nuestra estirpe; en la esencia argentina, a la que, si hemos de serle totalmente fieles, tenemos que prestarle la voz, en nosotros, y su correspondiente eco y resonancia, fuera de nosotros, en una palabra, asegurarle vigencia cultural y política en el mundo (Astrada 1964: 80).

El Mito Gaucho fue un ensayo filosófico-político y, a diferencia de la mayoría de los textos astradianos, escrito al calor de las circunstancias y en un estilo que evitó deliberadamente las formas de la escritura académica. En Astrada, la constitución del ser nacional a partir el influjo del paisaje

pampeano y el mito a través del poema gaucho eran argumentadas teóricamente a través de un complejo conceptual con componentes kantianos, nietzscheanos, heideggerianos, el materialismo histórico y romanticismo alemanes, entre otros. Astrada realizaba entonces una doble estrategia discursiva que incluía, por un lado, una posición antieuropeísta y americana, y, por otro lado, una trama conceptual de teorías y autores que había conocido en su estadía alemana, en parte, de primera mano, y a la que sus contemporáneos argentinos no podían acceder.³⁹

Las posturas astradianas sobre la recepción de la filosofía europea en América Latina quedaron plasmadas en un texto leído en ocasión del Congreso Internacional de Filosofía en San Pablo en 1954.⁴⁰ En esa ponencia titulada “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, Astrada volvió a repetir algunos de los postulados del *Mito Gaucho*, pero esta vez asumiendo una postura continental e indigenista: “el pensamiento Americano no podrá absorber la tarea que le concierne ateniéndose literalmente a las categorías propias de la filosofía europea, las que han surgido en función de los contenidos de una realidad histórica distinta a la nuestra” (Astrada 1956: 1078).

Para Astrada, no había que ignorar los aportes de la cultura occidental, sino más bien, inducir a la mezcla entre la herencia europea –adaptada a las

39 Astrada se defendía de las numerosas críticas que el texto había suscitado, especialmente en el medio eclesiástico, la izquierda y los críticos literarios en la segunda edición de 1964. Para Astrada, sus críticos no habían comprendido “el sentido histórico”, tampoco la utilización del método dialéctico, ni la idea de lo nacional expresada en el texto, no como exaltación de la argentinidad, sino como “lo propio en trance de configurarse y lograr su apertura a la existencia histórica en el ámbito de la universalidad” (Astrada 1964: 22). Astrada defendía las posturas de 1948 acusando a sus críticos de “ignorantes” y analizando sus postulados con referencias eruditas, especialmente de textos alemanes. Con expresiones de Karl Reinhardt, Walter Otto, Ernst Cassirer y el húngaro Paul Tillich, citados de sus originales o en la versión alemana, Astrada argumentaba a favor de los postulados filosóficos que fundamentaban su libro, diciendo que sus contemporáneos no lo comprendían, por desconocerlos: “Aquellos críticos que opinan ins Blaue –y cuyas erróneas apreciaciones otros pretenden imponer como catabón–, ¿qué han leído?, ¿cómo han leído?, ¿qué han entendido?” (Astrada 1964: 27).

40 En ese congreso internacional la delegación argentina fue la más numerosa: Carlos Cossio (UBA), Miguel Ángel Virasoro (UBA), Rafael Virasoro (UBA), Eugenio Pucciarelli (UNLP), Octavio N. Derisi (UNLP) y Juan A. Vázquez (UNT). La segunda delegación más grande fue la de Alemania con von Rintelen, que estaba instalado en Córdoba, Ernesto Grassi y Aloys Wenzel de Múnich y Ernst Benz de Marburgo. De México sólo participó Eduardo García Maynes y de Perú Wagner de Reyna y Miró Quesada. De España Julián Marías y Ramón Ceñal Llorente.

propias necesidades— y las culturas milenarias “arrancadas violentamente por la empresa de la transculturación”. Esa mezcla daría expresión a una *Weltanschauung* propia “como expresión de una modalidad vital y existencial distinta de la occidental” (Astrada 1956: 1082). Las culturas milenarias siguen vivas —anunciaba el filósofo— porque la cultura, repitiendo el argumento central del *Mito Gaucho*, está determinada “por lo telúrico y por el aliento imponderable del milenario pasado cultural amerindio” (Astrada 1956: 1081). Para Astrada, la idea central que movilizaba el pensamiento y el espíritu latinoamericanos era la de libertad “en lo político y social” y el continente ya estaba en condiciones de crear concepciones originales “expresivas de la idiosincrasia espiritual y adecuadas a un módulo autónomo de vida y de pensamiento” (Astrada 1956: 1077). Astrada tomaba en cuenta la función de Europa en el pensamiento latinoamericano desde una perspectiva crítica. La filosofía del continente americano había tenido un carácter esencialmente “instrumentalista”, orientada a lo concreto y lo autóctono, y por eso las corrientes del historicismo, positivismo, vitalismo y en la actualidad el existencialismo habían gravitado profundamente en el medio latinoamericano. La centralidad del existencialismo —entendida como la “filosofía de la época”— estaba marcada por su carácter “emocional e intuitivo” y el acercamiento a las estructuras concretas de la historicidad. Sin embargo, a diferencia de Europa, no era la “angustia” heideggeriana el estado fundamental y esencial para comprender al hombre americano. Astrada denunciaba entonces la pretensión de universalidad de la filosofía europea:

La “analítica del *Dasein*”, instaurada en Heidegger, —el último gran filósofo europeo— es, sin duda, un valioso aporte instrumental para la dilucidación del peculiar modo existencial del hombre americano. Sin embargo, si, para llevarla a cabo, nos atuviésemos a la categoría o “existencial” básico de la ontología de la existencia, frustraríamos nuestra labor hermenéutica porque tal “existencial” —la angustia— no es el fundamental para el hombre americano (Astrada 1956: 1079).

Astrada ponía en duda el universalismo de los postulados anímicos del hombre europeo, que consideraba “al límite de sus posibilidades históricas” y en “decadencia y desintegración” y agregaba: “Nosotros no estamos involucrados en tal situación”, ya que el estado anímico del hombre americano no es el de la “angustia”, anunciada por Heidegger, sino más bien uno levantado y eufórico, en presencia de ingentes posibilidades que se le ofrecen para plasmarlo. Astrada defendía en esa comunicación la filosofía

de su maestro de Friburgo como un “valioso aporte instrumental” para la dilucidación del peculiar modo existencial del hombre americano, siempre que se instrumentalice según las propias características y entendiendo que el problema de la existencia –tal como se plantea para Europa– no podía ser traspasado a la experiencia americana sin más. A conclusiones parecidas llegaba uno de sus jóvenes discípulos, quien publicaba en los *Cuadernos de Filosofía* en 1954 una llamada a buscar –en términos heideggerianos– la propia autenticidad y diferencia:

Lo que hoy en día peticona la disposición emocional del hombre americano, es la de enrumbarse hacia una filosofía que se siente como un retorno hacia su propio ser, a sus estructuras inmanentes, a su situación histórica. Porque, casualmente, lo que quiere el hombre americano es sentir su existencia como propia, como existencia auténtica, otorgándole sentido a todo su quehacer. Necesita ver emerger, en medio de las fuerzas enajenadoras que le han venido negando, su verdadera autenticidad (Cárdenas 1954: 38).

Interesante es advertir la posición política de Astrada en 1954 quien, ya alejado del peronismo, asumía una postura antiimperialista y marxista, no tan lejana a los postulados socialistas de Romero, su mayor contrincante desde la polarización abierta en 1946:

Afirmada la independencia nacional de los pueblos latino-americanos, estos devienen, en el dominio de la ciencia y de la filosofía, a la cultura occidental, pero sin renunciar a su peculiar modo de ser, y sin considerarse imitadores ni voceros serviles de lo europeo. Asimilan la técnica europea, -la que ya es un bien universal- asignándole un valor instrumental para la propia liberación de lo económico y lo social. No podría ser de otro modo ya que la tendencia hegemónica del capitalismo internacional en su actual etapa imperialista, al encontrar campo propicio para sus empresas en las inmensas riquezas del suelo americano y mano de obra explotable, ha interferido en la vida de nuestros pueblos reduciéndolos al coloniaje económico. La actitud reactiva ante esta situación ha tiempo comenzó a expresarse, en lo doctrinario, en el marxismo (Astrada 1956: 1082).

Para Astrada, el marxismo entraría en diálogo directo con las masas explotadas en Latinoamérica que verían en éste no sólo el fundamento teórico, sino también el “instrumento” y el “método” adecuado para la lucha por su liberación económica: “Ellas son accesibles al influjo del marxismo por la afinidad de éste, la forma de organización social que propugna su doctrina, y el espíritu colectivista que imperaba en los pueblos amerindios” (Astrada 1956: 1082). En 1954, Astrada ya había realizado un giro hacia el marxismo y la postura indigenista comenzaba a profundizarse, tendencias que lo acompañaron el resto de su trayectoria durante el posperonismo. Pero

antes, fue Rodolfo Kusch, su estudiante de filosofía egresado de la UBA y descendiente de inmigrantes alemanes, el pionero en introducir la cuestión indígena en el ensayismo filosófico argentino.

Rodolfo Kusch: indigenismo en el ensayo filosófico

Una de las novedades más importantes del campo filosófico del primer peronismo fue el surgimiento del ensayismo indigenista de Rodolfo Kusch. Nacido en Buenos Aires en 1922 como hijo de inmigrantes alemanes, Kusch heredó el bilingüismo que lo ayudó en sus estudios de filosofía en la UBA, de donde egresó con título de profesor de filosofía en 1948. Formado con profesores como Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero de fuerte tendencia alemana, Kusch estudió filosofía en un período profundamente influenciado por los debates sobre la identidad, el americanismo y la crisis de Occidente: “Según sus propios testimonios fue hacia 1946 cuando comenzó sus búsquedas sobre el hombre americano, partiendo de dos variables de base que me parecen no desdeñables para acercarse a su vigente pensamiento: su confesión religiosa protestante y su condición de germanoparlante” (Aguirre 2008). En los textos escritos durante este primer período de su obra, Kusch realizó una reinterpretación de los conceptos del existencialismo en boga en función de la comprensión de la diferencia americana y una crítica radical al eurocentrismo o la “inautenticidad” del continente. Cercano a algunos intelectuales de la oposición antiperonista, Kusch publicó “Paisaje y mestizaje en América” en la revista *Sur* en noviembre de 1951; en 1952 salió su primer libro *La ciudad mestiza* por la editorial Quetzal y en 1953 *La seducción de la barbarie. Análisis Herético de un Continente Mestizo* en la colección de Estudios Americanos de la editorial Raigal, donde se resumían los escritos anteriores.⁴¹ Los ensayos de Kusch retomaban los conceptos de mestizaje, mimesis y autenticidad, paisaje, ser, cultura y nación –ya utilizados por Astrada en sus ensayos

41 En el prólogo, Solero (1953) relaciona el pensamiento de Kusch con el de Ezequiel Martínez Estrada, también cercano al grupo de intelectuales antiperonistas, pero no nombra ninguna relación con Carlos Astrada. Cualquier posición dibujada en el mundo por un americano se halla sujeta a un mecanismo dialéctico que le ha invadido el alma desde sus orígenes y éste, fenómeno curioso también, “lo determina como ente, pero no lo trasciende en-seguridad-de-ser. El ser siempre sigue rutas de escape, contradicción y olvido” (Solero 1953: 9). Los americanos han criticado la civilización occidental y se han preguntado ¿qué somos?, señalaba Solero, “Rodolfo Kusch es de los primeros de la actual generación que partiendo de Martínez Estrada lo traspasa” (Solero 1953: 11).

filosóficos— pero tomando significaciones diferentes y atravesados por una transferencia a veces explícita y otras veces latente de la tradición filosófica alemana aprendida en la universidad.

El mestizaje. En el prólogo del libro de 1953, Kusch sintetizaba el argumento central del texto en tanto el carácter “mestizo” del hombre americano se basaba en la participación simultánea de dos realidades y la consiguiente imposibilidad de desarrollar su autenticidad: “América toda se encuentra irremediabilmente escindida entre la verdad de fondo de su naturaleza demoníaca y la verdad de ficción de sus ciudades” (Kusch 1953: 16). Para Kusch, el concepto de mestizaje no refería al componente biológico o racial, sino a una situación “mental” propia de los americanos en la que “se apunta por un lado al cielo, al ave, al espíritu y por otro a la serpiente, a la tierra, al demonismo de la selva” (Kusch 1953: 29). El americano —en tanto mestizaje mental— está representado por la Serpiente Emplumada: instalado en la ciudad, por un lado, y en la tierra, del otro, obra sólo por partes y si opta por ambas, lo hace por adosamiento, por mestizaje, señalaba Kusch. Una de las cuestiones más sobresalientes de esta interpretación es que el mestizaje mental —la Serpiente Emplumada como conciliación de opuestos— ya estaba presente en el período precolombino, latente —por ejemplo— en la ciudad maya, en sus ritos y mitos. En la conquista, la oposición se perfecciona y toma, siguiendo a Kusch, su “verdad carnal”: A causa de Europa “la vida se bifurca entre lo estable y lo inestable, entre lo que es y lo que no es” y el indio se convierte en paria, “retoma el suelo autóctono que antes había despreciado en el Popol-Vuh y en el Chilam Balam” y se reintegra a sus antiguos lares negativamente “porque ya había luchado contra él”:

Como el americano presiente que un futuro de ficción no es apetecible y que sólo es objeto de interés y no de fe, deposita su fe en los archivos o sea en un pasado consciente que sacrifica el demonismo del suelo. La estrechez visual del presente, la presión foránea que se ejerce sobre él lo lleva a buscar el pasado en la circunstancia, en la anécdota o sea en la repetición monocorde de su propia cobardía ante la ficción. Allí encubre la angustia que le produce su lejanía del ser, el reconocimiento hondo de la mentira en que vive, y por decirlo en términos existenciales, de su ex-sistencia (Kusch 1953: 58-59).

Ciudad, mimesis y ficción. El agudo análisis de Kusch de la soledad y angustia del hombre americano en la ciudad es una de las interpretaciones más originales de la filosofía existencialista en boga traspasada a Latinoamérica. Para Kusch, la ambivalencia y la angustia del americano se perciben en la

manera de hacer historia, filosofía, política, en el sistema educativo y las leyes, producidos desde la ciudad desde una perspectiva foránea o ficcional:

El drama de América está en la participación simultánea del ser europeo y el presentimiento de una onticidad americana. Esta situación hace que la consecuencia consigo misma, la participación del ente en el ser, por la que el ente toma conciencia de su onticidad, no pueda lograrse. La existencia en definitiva no logra ser auténtica y es falsa, adquirida, propiamente existente porque se bifurca y flota entre verdades parciales y sólo se completa por exceso adoptando un extremo por vez (Kusch 1953: 85).

La perturbación de la realidad americana hace que ella se refugie en la ficción, saltando sobre su fin propio, como *mimesis* que posterga su autenticidad: “Entre la ficción y la realidad se abre un abismo insalvable. Es la misma escisión que existe entre lo demoníaco y lo apolíneo establecido por Nietzsche” (Kusch 1952: 16). Estas conclusiones que asumían la importancia del paisaje y el mestizaje como un fenómeno mental y no racial adquieren sentido si tomamos en cuenta que se trataba de un inmigrante argentino de primera generación, que por la cuestión telúrica podía identificarse plenamente con el ser americano, incluyendo “la sospecha de que algo tenemos que ver con el pasado aborigen”:

La búsqueda de una tradición en este sentido, de un antecedente para este “aquí y ahora” en una ciudad americana, no es la búsqueda de una prolongación en la historia, ni en la raza, ni en la tradición misma, que no existe. Se trata ante todo de prolongar nuestra vivencia actual en el sentido de la geografía, del paisaje y aunque fuera simplemente sentir esta perpetuación situacional de estar habitando en un continente que existe desde hace milenios (Kusch 1953: 79).

Paisaje y ser o Europa y América en dialéctica. Siguiendo una perspectiva dialéctica, Kusch comenzaba su ensayo con el concepto de paisaje como antítesis del ser y señalaba así la diferencia central entre América y Europa. Una vez más la cuestión telúrica –en Kusch la selva o la pampa– tomaba centralidad para la comprensión del hombre americano en el ensayo filosófico: el análisis de la historia americana debe hacerse “con cierta fe en lo irracional” y con la creencia de que el paisaje es el factor básico y plasmador de toda estructura. Para Kusch, la grandeza de una cultura o de una civilización, su apogeo “está en la forma de concebir el ser” o sea en marcar, en cierto instante, su limitación:

La relación entre nacionalidad y concepto de ser se realiza mediante el proceso que subyace a toda cultura, según el cual las fuerzas nutricias de un pueblo

se hacen conscientes e integran el estado o las relaciones inteligentes de la ciudad. Todo está en el grado de realización de esa conciencia. En Europa ya está consumado. La prueba de ello es que hasta llevó a la conciencia a la nada. El punto final a que llega una cultura es el de la pregunta por su fin último cuando ya ha logrado su ser, su definición (Kusch 1953: 63).

Desde este entramado conceptual, que incluía conceptos hegelianos y heideggerianos, Kusch entendía que Europa había llegado a la realización de la conciencia y de este modo de su autenticidad, le queda entonces la muerte, el momento de su desintegración. Una prueba de que Europa había llegado a ese límite era el desarrollo de la filosofía existencialista:

La prueba está cuando Heidegger pregunta porqué existe el ser y no, más bien, la nada. También él se planifica en dimensión del ser aunque negativamente. Desliza en esa pregunta una nostalgia por un demonismo intelectual, simbolizado por la nada, que muestra precisamente que Europa ha agotado su fondo nutricio viviente (Kusch 1953: 90).

En América, en cambio, “falta la expresión en grande, el estilo nacional que traduzca en todos los órdenes de la vida social y espiritual una conciencia de la autenticidad”, decía Kusch, la clave estaba entonces en la vuelta al paisaje, a la barbarie: “El paisaje subvierte el sentido del ser. Le opone al ser, al espejo cristalino de su mundo ordenado, la sin-razón que lo quiebra por rebeldía y autismo, por una *imitatio dei* que encierra en su seno vectores de infinitas posibilidades de existencia” (Kusch 1953: 21). De las culturas autóctonas y vegetales “desde el sentimiento vital de la sensación oscura de la existencia vegetal, de que hablara Scheler” dice Kusch, “brota una realidad desacorde, no-estructural, irracional y preñada de un afán profundo de evasión de la forma y de toda intelectualidad niveladora” (Kusch 1953: 61).

A partir de estos conceptos que mezclaban usos muy eclécticos de la filosofía alemana y la tradición de la literatura y sociología americana, Kusch intentaba una nueva interpretación de América en la que la conocida antítesis civilización-barbarie quedaba desnudada en su componente ficcional y en la necesidad inevitable de superarla: “Sarmiento es uno de los primeros pensadores que presienten en la barbarie una fuerza seductora” analizaba Kusch. Pero en vez de intentar suprimir la barbarie, se dará el inevitable “triunfo cruel” de lo autóctono frente a la falsedad de la ciudad: “Sólo así, lo americano podrá ser aprehendido en las raíces mismas de nuestra vida, que es la única creadora de cultura” (Kusch 1953: 17). Para lograr ese camino es necesario pensar al hombre americano como el opuesto al ser y partir de otro punto de vista, “suponer que ningún logos existe antes de su

descubrimiento y de que toda realidad es previamente un caos original”. Esto implicaba en Kusch abarcar la realidad en toda su amplitud, prender al hombre en su integridad analizando su autenticidad:

Y es que para estudiar al hombre americano y a América en su peculiaridad y en su autenticidad, se pasa en cierta manera del terreno del ser –tal como lo entendemos con nuestra mentalidad semi-europea– al no ser. Y verlo desde la vida y desde el paisaje y no de la norma, desde el ente y no del ser, o sea desde su medio, su ámbito vital significa abrir la puerta opuesta al ser y prender al hombre, a cualquier hombre, por su antinomia (Kusch 1953: 86).

No sabemos lo que nos espera, advertía Kusch, lo importante es lograr un hombre tipo, su cristalización existencial “al aquí y el ahora de nuestra vida cotidiana” que en América apunta “hacia abajo”, hacia la tierra. Ambas actitudes, la americana y la europea, participan en alguna forma de la metafísica, culminaba Kusch, pero la verdad de ambas es diversa: “la verdad de la América mestiza yace en su inconsciente social, en su negación de la verdad adquirida por la ficción ciudadana; verdad inversa a la de la cultura europea, donde lo real se sume en el a priori del ser” (Kusch 1953: 91). Además de Hegel y Heidegger, la utilización del bagaje conceptual freudiano también fue una de las originalidades del ensayismo de Kusch.

A diferencia de Astrada, Kusch no fue un intelectual orgánico al peronismo, pero su libro de 1953 con el provocador título *La seducción de la barbarie* en plena lucha ideológica lo ponía en una posición mucho más cercana a la apelación por el pueblo y la identidad propias del ensayismo nacional-popular, que a las proclamadas por Borges en “La fiesta del monstruo” (1955) o por Martínez Estrada en “¿Qué es esto?” (1956). Como otros miembros de la nueva generación alrededor de la revista *Contorno*, Kusch se ubicó en un espacio intermedio entre la polarización peronismo-antiperonismo. Comenzó así una larga producción de textos sobre las formas de vida y pensamiento en América como radicalmente diferentes e incluso inversas a las europeas. Fue además un crítico de la filosofía enseñada en las universidades, que consideraba parte de la inautenticidad de los americanos.⁴²

42 En textos posteriores, Kusch retomó parte de la analítica y el vocabulario heideggeriano en sentido crítico, desarrollando una interpretación propia de la forma del existir americano en su herencia indígena como “estar” (*Dasein*), contrapuesto al Ser –en el sentido de “ser alguien”– propio de los europeos. Kusch entendía que Heidegger no podía comprender las formas del existir americano porque en el alemán y en otras lenguas no existía la diferencia entre “ser” y “estar”.

Francisco Romero: la defensa de Occidente y el “espacio libre” de América Latina

Con el ensayo *La filosofía en América* publicado en 1952, Francisco Romero inauguró sus reflexiones sobre el desarrollo de la filosofía a nivel continental, desde una perspectiva que contrastó rotundamente con la de colegas como Astrada y Kusch, concentrados en una visión rupturista con Occidente e indigenista. Romero entendía la filosofía americana como parte de la filosofía Occidental y anunciaba el período de una “normalidad filosófica” en América, lograda luego de la superación del positivismo y la constitución de espacios de enseñanza y difusión.

La postura occidentalista de Romero y su particular visión de la “crisis” salió en un artículo publicado en la revista *Realidad*⁴³ en 1948 bajo el título “Meditación de Occidente”. La crisis y la suerte futura de Occidente

43 La corta duración de revista *Realidad* (1947-1949) dirigida por Francisco Romero no impidió que este foro de discusión se convirtiera en un centro de la filosofía política desde una perspectiva internacional, especialmente iberoamericana, en la que la mayoría de los expositores compartían la visión de una América occidental. El diplomático peruano y discípulo de Heidegger Alberto Wagner de Reyna mandaba desde Berna sus reflexiones sobre la actualidad europea bajo el título “Fin de Era” publicado en el segundo número de la revista en marzo de 1947: “La última guerra ha dejado a Europa en un grado de postración sólo alcanzado en el ocaso de Imperio Romano” señalaba el filósofo peruano. A pesar de esto, no es dable pensar que América pueda retomar la responsabilidad de asumir la dirección de la cultura, decía Wagner de Reyna: en tanto América pertenece a Occidente, es sólo una parte “aún no tan articulada y vertebrada como Europa”. La visión pesimista del filósofo concluía con la idea de que la cultura occidental debía prepararse a invernar, “a ir a las catacumbas”, para luego, “cuando pase la noche”, sentenciaba Wagner de Reyna, “cuando el hombre despierte otra vez y vuelva a tener conciencia de sí, de su ser, entonces buscará la disciplina del espíritu y asumirá, en la próxima *era*, los valores fundamentales salvados, la cultura occidental rediviva en sus nuevas circunstancias” (Wagner de Reyna 1947: 245). En el número siguiente publicado en junio de 1947, el filósofo español José Ferrater Mora también exponía una pesimista visión de la actualidad bajo el título “Digresión sobre grandes potencias” en tanto “la historia externa de las próximas décadas será probablemente la historia de las grandes potencias” una “lucha silenciosa o armada, entre monstruos con el fin de dominar, más o menos hábilmente, pero siempre más de hecho que por derecho, la cada día más redondeada y nivelada superficie de nuestro planeta” (Ferrater Mora 1947: 359). Las dos potencias son: Estados Unidos y la Unión Soviética. En este contexto, Iberoamérica juega un papel reducido bajo el juego de influencias de uno y otro lado. “Que Alemania habría podido ser una de esas grandes potencias es un hecho innegable, y solo quien desconozca el interno vigor de ese pueblo podrá ponerlo en duda. Pero aquí nos encontramos con un caso en que, para decirlo en términos gratos a Dilthey, el azar ha primado sobre el destino y sobre el carácter” (Ferrater Mora 1947: 359).

es lo que nos preocupa —expresaba en su artículo— donde proclama tanto la unidad continental americana como su pertenencia a la cultura occidental:

Para nosotros pensar en términos americanos ha sido siempre una emoción y un deber, porque América es una unidad por su índole y por su destino. Este deber se torna ahora más urgente e imperioso que nunca, porque el hecho de la unidad continental, sentido apacible por muchos y vivido con fervor entrañable por algunos, se presenta a la sazón como una realidad próxima a la que debemos dar una estructura precisa. Pero ya no basta con pensar en términos de americanismo; aunque debamos reforzar nuestra conciencia de lo americano; si aspiramos a que nuestras ideas no vayan perezosamente a la zaga de los acontecimientos, es necesario que nos acostumbremos a pensar también en términos de occidentalidad (Romero 1948: 26).

Romero entendía la cultura de Occidente junto con las de China y la India como una de las tres culturas superiores, de mayor duración y resistencia en la historia. El Occidente, señalaba Romero, se define a partir de la “temporalidad” en su sentido histórico y en el espíritu en tanto individualidad humana como persona y comunidad como consorcio de personas libres e iguales: “El triunfo definitivo y completo del principio espiritual, su soberanía plena en el alma y en la configuración de la vida, es lo único capaz de contentarlo, y así queda dibujado el ideal cuya esperanza de realización dará sentido a su existencia” (Romero 1948: 39).

Para Romero, la vigencia plena del principio espiritual es una lucha en el tiempo, es “la larga pugna de la historia” y por eso, aunque Occidente ha entrado en crisis “no es necesariamente agonía, ni siquiera decadencia”. El *levantamiento* de los ideales occidentales es la tarea del porvenir:

Nuestra cultura tiene el tiempo por amigo y aliado, ve en él su instrumento irremplazable, no por cierto el tiempo cerrado en círculos angustiosos del existencialismo en boga, sino el tiempo abierto, a lo largo del cual el hombre, ser temporal, actualiza temporalmente los valores intemporales, esos valores cuya conquista es la función específica del espíritu vivo (Romero 1948: 40).

Paralelo a la postulación de Romero sobre la pertenencia de América a Occidente, en muchos textos expresó algunas diferencias de la cultura y una esperanza “política” en el continente como unidad. Para Romero existían algunos rasgos diferenciales en el pensamiento latinoamericano, sobre todo, en los temas, especialmente políticos, del interés filosófico. En un diálogo con Francisco Miró Quesada en 1952, Romero señalaba: “Ya lo he dicho alguna vez, incluso por escrito, que la filosofía latinoamericana, siendo en esencia la misma que la occidental, puesto que nosotros pertenecemos a la cultura de Occidente, tendrá algunos rasgos diferenciales. Y

uno de ellos, tal vez el principal será su amplitud de perspectivas” (Miró Quesada 1983: 133). La visión de una mayor amplitud de perspectivas como una de las diferencias culturales de la filosofía latinoamericana con respecto a la europea, fue un fenómeno que Romero bautizó en una carta a su amigo el mexicano Alfonso Reyes en 1955 bajo el concepto de “occidentalidad más espacio libre”.

Para Francisco Romero, la diferencia crucial entre las naciones europeas y las americanas estaba en el hecho de que en América existía una “unidad fundamental” que debía expresarse también en sus idearios políticos. La “copia o aceptación mecánica” de ciertos esquemas tradicionales europeos, como la misma idea de Nación, había perjudicado a la adecuada conformación del tipo “inédito” de realidad político-social de América, muy diferente a Europa, así lo expresaba en la citada carta a Reyes:

Las naciones de la más prestigiosa experiencia histórica, las europeas ante todo, sobre las cuales se ha fraguado el concepto, se han constituido, en cuanto cuerpos unitarios política y socialmente, mediante dilatados procesos aglutinantes de ritmo casi vegetativo, desarrollando a lo largo de ellos muy peculiares condiciones de vida y de cultura, y estableciendo frecuentes y a veces casi continuas situaciones de pugna y conflicto con otras nacionalidades, sobre todo con las más próximas; en tales circunstancias, mantenidas por siglos, el perfil y sustancia de cada una de ellas se ha ido precisando y solidificando con un paulatino robustecimiento del momento diferencial, de la exclusividad individual de cada una (Romero 1960a: 114).

Para el filósofo, las naciones de Europa se habían identificado con la conformación de nacionalismos egoístas y agresivos y con la disposición de aparatos diplomáticos y militares en conflicto. Por el contrario, en la América hispano-lusitana hay “una uniformidad primaria, proveniente de la casi coetánea implantación de la cultura occidental en los vastos escenarios nuevos” donde “persiste como vínculo un conjunto ancestral de ideas, sentimientos e instituciones comunes, y también un haz bastante homogéneo de problemas” (Romero 1960a: 115-116). Para Romero la conexión y aproximación entre los países latinoamericanos no era sólo una conveniencia; sino una restitución, “será la empresa de restaurar una realidad semio-culta o desfigurada” (Romero 1960a: 114). Así, los estados nacionales latinoamericanos —como esencialmente diferentes de los europeos— estaban destinados a la unidad y no al conflicto.

Si trasladamos estos postulados a la posición política de Romero, encontramos un interesante pronóstico: Romero expresaba la convicción de que América Latina estaba preparada para ser pionera en el necesario cam-

bio político de Occidente hacia el ideal de un socialismo democrático y humanista:

Es difícil saberlo. Pero creo que comenzará en los países jóvenes, en los menos poderosos. No me sorprendería que el primer continente en intentar la aplicación seria de un auténtico socialismo democrático fuera el nuestro. En Europa es muy difícil. Lo que sucede en los países nórdicos es importante, es un atisbo de lo que podría hacerse; pero no es un verdadero socialismo. El movimiento de León Blum en Francia estuvo destinado al fracaso. Con el laborismo no hay ninguna esperanza de llegar al socialismo. Y si algún partido triunfara en Francia o Italia sólo sería posible hacer reformas parciales. Las condiciones imperantes en Europa impiden un cambio democrático hacia el verdadero socialismo. En cuanto a los Estados Unidos las circunstancias son aún menos favorables (Miró Quesada 1983: 137-138).

La esperanza de Romero en la transformación política de América Latina no ignoraba los peligros del imperialismo y la Guerra Fría: “El único peligro, y muy grave, es la influencia externa. Las potencias que gobiernan al mundo pueden intervenir de manera que impidan el cambio” y culminaba con un pronóstico que –leído 50 años más tarde– supone una interesante visión de la historia porvenir: “Tendremos que pasar por momentos muy duros, incluso trágicos. Pero a la larga soy optimista. Tengo fe en el futuro de América Latina, tengo fe en que la verdadera justicia social se realice algún día entre nosotros” (Miró Quesada 1983: 137).

Ya para finales del peronismo, Astrada y Romero compartieron programas políticos que incluían posiciones antiimperialistas y de emancipación americana. Romero se mantuvo sin embargo en la defensa de los valores europeos, asumiendo el hecho de que América Latina era parte de Occidente. Tal vez su pertenencia al grupo de filósofos académicos de primera generación de inmigrantes europeos –a la que también pertenecían por tomar dos ejemplos Coriolano Alberini y Alejandro Korn– favoreció esta posición “occidentalista” en tanto americano, donde la cuestión mestiza e indígena no fue un tema relevante.

2.5. Resumen

1. A partir de la presidencia de Juan D. Perón en 1946 y las intervenciones universitarias se produjo el alejamiento de las cátedras de muchos profesores opuestos al nuevo régimen peronista y el reacomodamiento de las posiciones en el medio universitario. Profesores ligados al reformismo liberal y de izquierda como Francisco Romero, Risieri Frondizi y Vicente Fatone se alejaron de la universidad y formaron una oposición intelectual antiperonista en torno a instituciones y revistas no universitarias.
2. Dentro del ámbito académico se produjo la permanencia de profesores laicos como Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero y Miguel Ángel Virasoro en conflicto abierto con el grupo de profesores católicos que entraron en cátedras dejadas vacantes por profesores cesantes, entre los que se destacaban Hernán Benítez, Octavio N. Derisi y Juan R. Sepich. No todos los profesores de filosofía que permanecieron en las universidades se identificaban con el peronismo. Especialmente en la UNT se formó un grupo de profesores de filosofía encabezados por Rodolfo Mondolfo y Adolfo Vázquez que no apoyaban al gobierno.
3. El conflicto entre los intelectuales dentro y fuera de la universidad suscitó la emergencia de nuevas revistas como espacios de disputa y la consecuente explosión en la producción filosófica, nuevos discursos y espacios de enunciación. Estas observaciones discrepan con la historiografía clásica sobre la relación entre el peronismo, las universidades y los intelectuales, donde prevalece una visión general de decadencia de la vida cultural del período.
4. La centralidad de los usos y resignificaciones de la filosofía alemana fue continuación de una tradición que se venía dando desde la Reforma Universitaria de 1918. La novedad del peronismo fue que el centro de las luchas en el campo filosófico giró alrededor del existencialismo y especialmente de Heidegger como “figura conceptual”. El elástico, abstracto e inconcluso discurso filosófico de Heidegger, la radicalidad de sus preguntas, el historicismo y su rechazo al positivismo, así como las pocas traducciones disponibles permitió apropiaciones, usos y resignificaciones de sus conceptos desde tendencias muy diversas en el conflictivo campo filosófico argentino del primer peronismo. Una de las novedades centrales

de estas apropiaciones fue la entrada de los filósofos católicos en las disputas en torno al existencialismo.

5. La posición periférica de los intelectuales argentinos posibilitó el desarrollo de nuevos discursos y una mayor heterodoxia y libertad en la producción filosófica. Carlos Astrada y Rodolfo Kusch son los ejemplos más sobresalientes de un ensayismo filosófico que unió la fuerte influencia alemana y las transposiciones de significados con un sentido emancipatorio y antieuropeo. Estos discursos se dieron en el contexto del fin de la Segunda Guerra Mundial y de “crisis” de Occidente como modelo para América Latina, donde los intelectuales latinoamericanos encontraron nuevas posibilidades de expresión. Esta situación, acompañado del surgimiento del peronismo como movimiento político e ideológico, trajo aparejada una profundización de la búsqueda de una filosofía o pensamiento identitario nacional y latinoamericano.

CAPÍTULO 3

El Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949

Entre las disputas de católicos y laicos, la
búsqueda del reconocimiento ante Europa
y la filosofía peronista

¡Llegó el jamón, viva Perón!¹

3.1. Introducción

Uno de los momentos claves del intercambio filosófico entre Argentina y Alemania fue la realización del denominado Primer Congreso Nacional de Filosofía (CNF) en la UNCuyo, al pie de los Andes mendocinos entre fines de marzo y principios de abril de 1949.² Con un despliegue de recursos extraordinarios por parte del gobierno nacional, que permitió la invitación de importantes figuras del mundo intelectual filosófico europeo y americano, el CNF se produjo en un contexto político y cultural, tanto a nivel nacional como internacional, particularmente interesante. Por un lado, una Alemania devastada por las consecuencias de la guerra y dividida en zonas de ocupación y los países vencedores entrando en las disputas por el control ideológico que dio comienzo a la Guerra Fría. Por otro lado, el modelo político, económico y social inaugurado en 1943 se consolidaba en la Argentina con elementos que conjugaban rasgos de diferentes y antagónicas tradiciones. Entre el proteccionismo industrialista y un nacionalismo antiliberal, antiimperialista y asimismo antisoviético, acompañado del apoyo de las masas obreras y la complicidad de la Iglesia católica, el líder detrás de esta curiosa conjunción –Juan D. Perón– se encontraba en 1949 en el año de efervescencia y apogeo del proyecto de reformas políticas, sociales y económicas de su primer gobierno. El 11 de marzo de 1949, poco antes de la asamblea de filósofos, el Congreso Nacional aprobó la Reforma de la Constitución Nacional, uno de los instrumentos de transformación social y política más importantes del período y la polarización entre los sectores adversos y de apoyo al peronismo se agudizaba. Perón anunció situarse en una “tercera posición” y el CNF de 1949 fue el escenario político donde se presentaron los fundamentos filosóficos de ese proyecto que se anunciaba “original” y en plena realización. Sorprende observar que una asamblea filosófica organizada en una universidad joven del interior del país lograra

1 Frase que cantaban los comensales en uno de los banquetes organizados durante el CNF de 1949. WAMBA GAVIÑA, Graciela: Entrevista realizada el 21 de marzo de 2013 en Rostock, Alemania. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

2 Neil Gross y Crystal Fleming (2012) sostienen que el estudio de las conferencias no ha sido suficientemente tenido en cuenta por la sociología de la ciencia. Enfatizan en cambio la importancia central de las conferencias en la constitución de legitimidades, saberes y posicionamientos en el campo académico.

un apoyo financiero contundente y la centralidad que la comunidad filosófica tuvo en el campo intelectual argentino del primer peronismo. A juicio de Francisco Leocata (2001), el CNF equiparó a la Argentina con la producción filosófica internacional:

Después de la segunda guerra mundial, y en modo particular después del congreso Filosófico de Mendoza, el ambiente académico argentino vivió una oportunidad nueva, que luego no habría de repetirse. La propia evolución del pensamiento filosófico argentino, la mayor riqueza cualitativa y cuantitativa de la producción, el ritmo de la actualización y del contacto con el pensamiento filosófico europeo, hicieron que en nuestras universidades, y en algunos de nuestros mejores ensayistas, el pensamiento filosófico alcanzara un nivel comparable o más equiparable al menos con parte de la producción europea (Leocata 2001: 254).

En el primer apartado **3.2. Un congreso de filósofos en el contexto peronista: disputas y controversias en el campo filosófico nacional e internacional** analizaremos las formas en que se expresaron la autonomía y la heteronomía en la relación del campo filosófico y el Estado peronista en el CNF. Si por un lado, las discusiones exclusivamente filosóficas se desarrollaron con un alto grado de autonomía del campo; por otro lado, la ausencia de algunos filósofos por razones políticas impactó en el contenido de las discusiones. Teniendo en cuenta la estructura de las delegaciones extranjeras, reconstruiremos el impacto que tuvieron las políticas peronistas y la imagen de Perón en el exterior en la aceptación de la invitación al congreso argentino. En el segundo apartado **3.3. Los filósofos argentinos en el Primer Congreso Nacional de Filosofía: en torno a Heidegger y el reconocimiento de Europa** analizaremos los posicionamientos de los filósofos argentinos en el primer congreso filosófico internacional que los tenía como protagonistas, poniendo de relieve las discusiones sobre el existencialismo heideggeriano como “figura conceptual” y en disputa. En el último apartado **3.4. El discurso filosófico en el campo político del primer peronismo** daremos cuenta de los “usos” y transferencias del discurso filosófico al campo político, especialmente en el análisis de la prensa y los discursos presidenciales de Perón en el marco del CNF en la definición de los fundamentos filosóficos de la denominada “tercera posición”.

3.2. Un congreso de filósofos en el contexto peronista: disputas y controversias en el campo filosófico nacional e internacional

Al interior del campo filosófico y entre los profesores activos en las universidades durante el primer peronismo existían dos grupos en tensión –laicos y católicos– que disputaron hasta el final de ese período la legitimidad de sus posturas y posiciones en las cátedras e institutos de filosofía. Asimismo, otra disputa central era la abierta entre los profesores que siguieron en la universidad durante el período peronista y los que habían sido obligados a abandonar sus cátedras y se encontraban en la oposición. Estos enfrentamientos también se vieron reflejados en la organización y desarrollo del CNF de Mendoza. La actuación del profesor Pbro. Juan R. Sepich en el intento de realizar un congreso hispanista, la resistencia y éxito del sector laico en la disputa por la hegemonía del congreso y los posicionamientos de los congresistas argentinos en el campo filosófico internacional marcaron los vaivenes de la relación de la política y la filosofía.

Juan R. Sepich y el intento de un congreso hispanista

Desde su fundación en 1939, la UNCuyo tuvo un amplio desarrollo de las humanidades y en la FFyL la carrera de filosofía fue concebida y organizada por el grupo dominante en la UBA y la UNLP. Así, la mayoría de los profesores que conformaron las cátedras filosóficas cuyanas provenían de los centros universitarios rioplatenses y eran jóvenes egresados que habían sido formados bajo la influencia de profesores de fuerte tradición alemana como Coriolano Alberini, Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Francisco Romero y Eugenio Pucciarelli (ver capítulo 1). La centralidad de la influencia alemana en la formación e investigación se vio reflejada en los programas de estudio y la enseñanza del idioma alemán tuvo un importante desarrollo a través de la presencia de Alfredo Dornheim³ en el Instituto de Estudios Germánicos fundado en 1942. Siguiendo la *Memoria Histórica* de la FFyL cuyana:

Durante la década que transcurre entre la fecha de la fundación de la Facultad y la realización del Primer Congreso Nacional de Filosofía, se difundió ampliamente el pensamiento de Bergson, Husserl, Scheler, Croce, Gentile, Hartmann, Heidegger, Ortega y Gasset, Maritain, Cathrein, Gilson y otros. Entre los clásicos se estudiaba Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, Descartes, Kant y Hegel.⁴

3 Sobre la trayectoria de Alfredo Dornheim ver capítulo 4.

4 *Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras* (1939-1965). Facultad de Fi-

La influencia de sectores confesionales en la formación filosófica comenzó con las intervenciones universitarias de 1943 y 1946 cuando el número de profesores ligados a sectores católicos aumentó, sobre todo después de la realización del CNF. Esto se debió a la llegada de profesores españoles como Ángel González Álvarez y Antonio Millan Puelles de tradición escolástica que fueron contratados para ocupar cátedras vacantes.⁵ Uno de los profesores de la línea católica que tuvo mayor influencia en la formación de los estudios filosóficos en Cuyo fue el Pbro. Juan R. Sepich. Doctorado en Filosofía y Teología en el Seminario Pontificio de Buenos Aires en 1926 y 1930 respectivamente, el padre Sepich comenzó a dictar clases en los medios universitarios laicos como adjunto de la cátedra de Filosofía Antigua y Medieval de la UBA en 1942. A partir de 1943 fue convocado por la intervención universitaria para ejercer de decano en la FFyL de la UNCuyo y como titular interino de Historia de las Religiones, Metafísica y Gnoseología, Historia de la Filosofía Griega e Historia de la Filosofía Medieval. En 1944, el gobierno de facto lo nombró Director Nacional de Enseñanza Religiosa en el Ministerio de Instrucción Pública y Rector del Colegio Nacional de Buenos Aires, actuando asimismo como profesor invitado por la Junta de Relaciones Culturales en Madrid y delegado argentino del X Congreso Internacional de Filosofía de Roma. En conexión con el proyecto de afianzar el sector confesional católico en la educación del país, seguido a la elección de Perón y las intervenciones universitarias, Sepich regresó a la Universidad de Cuyo en 1946. Fue nombrado profesor titular de Metafísica y Gnoseología e Introducción a la Filosofía y director del Instituto de Filosofía. Como también ocurría en la UBA y la UNLP durante el nuevo reordenamiento de cátedras que trajo aparejada la intervención del gobierno peronista, en las universidades nacionales convivieron sectores laicos y católicos en disputa (ver capítulo 2).

En 1947 Sepich tuvo la iniciativa de conmemorar la primera década de la FFyL y el primer lustro del Instituto de Filosofía de la UNCuyo con un congreso que debía realizarse en Mendoza en octubre de 1948. Coincidiendo con el cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez, escolástico español, se previó la presencia de numerosos representantes de esa tradición. Sepich, quien como hemos mencionado mantenía estrechos

lososofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, 1965, Mendoza. Página 126.

5 *Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras*, p. 127.

lazos con el gobierno peronista, recibió amplio apoyo oficial y el 20 de abril de 1948, el Poder Ejecutivo Nacional, dictó un decreto elevando el evento a la condición de Primer Congreso Nacional de Filosofía, autorizando la suma de trescientos mil pesos para solventar los gastos.⁶ El rector interventor de la UNCuyo era Irineo Fernando Cruz⁷ –profesor de griego y latín egresado de la UBA– quien, aunque católico de formación, guardaba una muy buena relación con el sector laico del cuerpo docente. Los profesores antagónicos a las posturas tomistas, liderados por Coriolano Alberini y Carlos Astrada desde la UBA y apoyados por la mayoría del cuerpo docente de Cuyo y el rector, disputaron la hegemonía del congreso, lograron alejar de su organización a Sepich, prorrogar la fecha para fines de marzo de 1949, cambiar el temario propuesto y ampliar las invitaciones.

Las intrigas suscitadas pueden apreciarse en una carta fechada el 23 de diciembre de 1947 en Mendoza enviada por el profesor de Cuyo, Luis Felipe García de Onrubía, a su ex-profesor de la UBA Carlos Astrada:

Le envío el primer boletín informativo del famoso Congreso Argentino de Filosofía. Verá Ud. que hasta por la fecha de iniciación –12 de octubre– habrá bastante *hispanidad*. Me dicen que de España vienen Zubiri y Laín Entralgo. Según sospecho, Cruz no quiere que el Congreso resulte demasiado teñido y por eso me parece conveniente que Ud.; conforme a la sugerencia que le hizo en Buenos Aires, indique algunos nombres de pensadores latinoamericanos de orientación heterodoxa. Nos guste o no, el Congreso es una realidad de importancia dentro de nuestra historia cultural. Lo mejor será crear las condiciones más favorables para que en él esté representado el pensamiento libre y no confesional. Dejar que los elementos ultramontanos colonicen este Congreso que necesariamente tendrá resonancias continentales, me parece una actitud equivocada y que redundaría en desprestigio del país. Lo que usted ha significado y significa en nuestra Facultad debe estar –de una u otra forma– representado en el Congreso. La iniciativa ha tomado tal volumen –me dicen que se han enviado seiscientas comunicaciones al exterior– y ha obtenido tan decidido apoyo oficial, que hay que aceptar la lucha y entablar la polémica (David 2004: 173).

Luego de las presiones ejercidas por sus colegas, Sepich no sólo renunció a su cargo de Secretario del Congreso de Filosofía sino también a sus cáte-

6 *Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras* p. 126.

7 Fiel a los planes del Gral. Perón de crear una universidad obrera, el rector Irineo F. Cruz, fundó en 1947 el Instituto del Trabajo de la Universidad de Cuyo, para la formación de obreros y obreras y transformó en “Humanismo y Técnica” el lema de la Universidad. Murió en 1954, antes de la caída del gobierno y el posterior cierre del Instituto del Trabajo.

dras en la universidad en julio de 1948.⁸ En su lugar se nombró a Coriolano Alberini, quien a pesar de encontrarse gravemente enfermo y alejado de la enseñanza todavía tenía gran influencia en el medio universitario. El resto de los miembros de la nueva Secretaría Técnica del Congreso reflejó la hegemonía del sector de profesores laicos de Buenos Aires: Luis Felipe García de Onrubía (pro-secretario); Luis Juan Guerrero (secretario de actas) y como asesores Héctor Llambías y Miguel Ángel Virasoro.

Alejado de la organización del congreso y luego de su renuncia, Sepich siguió recibiendo el apoyo del gobierno peronista y fue nombrado agregado cultural en la Embajada Argentina en Berna y luego en Roma.⁹ Finalmente y fiel a su intención inicial, en marzo de 1949, mientras se estaba organizando el congreso en Mendoza, Sepich disertó en alemán invitado por el Seminario de Filosofía en la Universidad de Mainz, sobre “Las corrientes filosófico-espirituales en Latinoamérica, especialmente en la Argentina”. Con un discurso hispanista-católico y antiliberal, Sepich explicaba a los profesores y estudiantes alemanes presentes las “bases culturales” de la Argentina desde una perspectiva filosófica y socio-política. Para Sepich, la Argentina debía entenderse en el marco de una obra española que no había llegado a realizarse, pero en el que la cultura religiosa católica se había impregnado por completo. La ventaja del país se basaba en el hecho de ser un “pueblo de aluvión” y donde el “problema” del indigenismo y mestizaje eran parte de otros países del continente: “somos sin duda Europa en América”, decía Sepich. Así, a pesar de la “debilidad” que producía la presencia foránea, el liberalismo en el poder y las luchas internas, Sepich anunciaba que había llegado por fin el momento de realización de lo argentino: “Creo que realmente recién ahora se empiezan a dar en Argentina, los condicionamiento históricos indispensables para que comience su mayorazgo cultural” (Sepich 1949: 45). El filósofo describía las corrientes filosóficas en lucha entre un grupo “carente de orientación firme” que sigue las modas,

8 Legajo académico de Juan R. Sepich, en: Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

9 Durante su estadía en Europa, Sepich también participó como delegado argentino en el Congreso Internacional sobre el Humanismo de Roma y Florencia. Regresó a la Argentina entre 1950-1954 como profesor titular de Ética en la UNLP, pero los conflictos internos del cuerpo docente lo llevaron a emigrar nuevamente a Alemania. Entre 1954 y 1955 visitó la cátedra de Heidegger en Friburgo, publicando ese año su libro *La filosofía de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Legado Juan R. Sepich, colección privada, Villa Dolores, Córdoba.

desde el marxismo “hasta la última forma francesa del existencialismo” junto a otro, cuya postura “realista y vivida con plenitud”, se aboca al “retorno” de los estudios clásicos greco-latinos. Según Sepich, “Este movimiento tradicional, realista, grecolatino y cristiano” del que formaba parte, “vive el principio de la no-contradicción” y es el llamado a ser el “guía de la cultura nacional” (Sepich 1949: 49). Con una invitación al estudio del problema del desarrollo intelectual argentino culminaba la disertación, en tanto para Sepich éste “lleva en sí, ciertamente, la esperanza que puede ser participada por otros”, siendo su exposición “el principio de una fecunda y durable comunicación cultural entre Alemania y Argentina” (Sepich 1949: 49).

Sepich representaba una de las caras de los intelectuales católicos peronistas que entendían el momento actual como el comienzo de una era de reconocimiento de la cultura argentina ante el mundo. Esa cultura era, siguiendo a Sepich, fundamentalmente católica y europea. Pero las nociones de cultura y tradición nacional que estaban en juego en el peronismo a la hora de mostrarse al mundo estaban en disputa. El CNF fue uno de los escenarios donde esas contradicciones se pusieron de manifiesto.

Autonomía y heteronomía: los invitados extranjeros y la cuestión del peronismo

Los nuevos dirigentes del CNF, encabezados por Coriolano Alberini y en su mayoría de la corriente laica, mantuvieron las invitaciones a colegas españoles de orientación tomista. Pero los contactos que Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero habían hecho durante sus viajes entre los años veinte y treinta (ver capítulo 1) fueron decisivos para extender la convocatoria a representantes de la mayoría de los países del mundo europeo y americano.¹⁰ Exceptuando la Unión Soviética, desde 1948 comenzó el envío de numerosas invitaciones a la mayoría de los países de Europa, América del Norte y América Latina. El análisis de la estructura de las delegaciones que finalmente aceptaron la oferta muestra las dificultades y conflictos que

10 Cuando los contactos académicos entre Alemania y Argentina se retomaron en la posguerra, la heterogénea red intelectual de Alberini había desaparecido: Einstein se exilió por su condición de judío en EE.UU. y murió en 1955, Spengler murió en 1934, Husserl en 1938, Ernst Cassirer murió en el exilio neoyorkino en 1945 y Keyserling en 1946. En cambio, los contactos de Guerrero y Astrada de Marburgo y Friburgo fueron centrales en la invitación a colegas alemanes al CNF de 1949 (ver capítulo 4).

suscitaron la aceptación de una invitación ligada al gobierno liderado por Juan D. Perón.

Del total de los invitados extranjeros presentes en el congreso, 28 profesores llegaron de Europa: nueve de universidades alemanas, siete españoles, cuatro italianos, tres franceses, dos portugueses y un suizo. A pesar de la cercanía geográfica, comparado con el contingente europeo, hubo menos participantes de América Latina. Exceptuando los locales, sólo 19 profesores latinoamericanos aceptaron participar personalmente: seis de Brasil, cuatro de México, cuatro de Perú, dos de Colombia y un sólo representante de la vecina Uruguay, de Venezuela y de la República Dominicana. En ese contexto, llama la atención que siete profesores vinieron de los EE.UU. y Canadá.

El hecho de que importantes figuras de la vida filosófica nacional no participaron del CNF influyó tanto en los temas como en la negativa a participar de algunos filósofos extranjeros. Francisco Romero, líder de la oposición filosófica antiperonista, Risieri Frondizi, dedicado a la filosofía inglesa y norteamericana y para entonces radicado en Venezuela y Vicente Fatone, uno de los primeros orientalistas del país, se habían alejado de la universidad por su oposición a las intervenciones universitarias en 1946. Sus amplias redes intelectuales en Europa, EE.UU. y América Latina ayudaron a comenzar un campaña para disminuir la participación extranjera.¹¹ Así, importantes figuras del campo filosófico hispanoamericano como José Ortega y Gasset, José Gaos, Eugenio Imaz, Xavier Zubiri, Juan David García Bacca, Alfonso Reyes y Leopoldo Zea no participaron ni mandaron ponencias. Para algunos filósofos la decisión de participar o no significaba responder a la confianza de colegas y amigos que estaban desde 1946 en bandos opuestos. Ortega y Gasset recibió la invitación y la insistencia explícita de Coriolano Alberini, con quien había compartido sus tres visitas a la Argentina:

[...] acepté el cargo de Secretario Técnico del Congreso Nacional de Filosofía, que se reunirá a fines del mes de marzo en la ciudad de Mendoza. Usted habrá

11 Siguiendo a un discípulo de Romero: "... el congreso de Mendoza nace al calor del apoyo oficial, y Francisco Romero tuvo duras palabras para aquella reunión, porque la vinculaba a la situación universitaria de la época, que había extrañado de la cátedra a varios valores intelectuales argentinos" (Torchia Estrada 2001: 328). Renombrados intelectuales argentinos de alcance internacional como Victoria Ocampo y Jorge Luis Borges también pertenecían a la oposición y contribuían a una imagen negativa del peronismo en el exterior.

recibido la invitación oficial. Le escribo para convencerle que nos debe visitar. Se le concederá todo lo que sea indispensable para su viaje. Este Congreso que patrocina la Universidad de Cuyo y apoya el Gobierno Nacional, es, en realidad, internacional. Se ha invitado a las principales personalidades filosóficas de las tres Américas y de Europa. Se imaginará usted cuán indispensable y singularmente significativa ha de ser su presencia.¹²

A pesar de la carta de Alberini y de que Ortega ya estaba alejando del grupo *Sur* enfrentado al gobierno, el filósofo español no aceptó participar ni mandó comunicación al congreso.

En el grupo de profesores latinoamericanos que aceptó la invitación había filósofos vinculados con Astrada y que pertenecían a la corriente de estudio del existencialismo alemán de tendencia laica, entre ellos el uruguayo Juan Llambías de Azevedo,¹³ el dominicano Andrés Avelino y el paulista Luís Washington Vita. Hubo casos intermedios como el de Francisco Miró Quesada, Alberto Wagner de Reyna, José Vasconcelos¹⁴ y Francisco Larroyo,¹⁵ quienes a pesar de que tenían vínculos con representantes de ambos grupos en tensión, decidieron formar parte del congreso.

12 La carta de Coriolano Alberini a Ortega y Gasset reseñaba además las circunstancias que habían llevado al primero a alejarse de la vida académica activa en 1946. Alberini seguía siendo, sin embargo, una figura central del campo filosófico argentino. “Mi queridísimo amigo Ortega y Gasset, siempre le tengo presente. A veces consigo algunas noticias sobre su vida. Yo la he pasado muy mal. He sufrido una tremenda hemiplejía. Perdí el uso de la palabra, ahora recuperada por parte”. Carta de Coriolano Alberini a José Ortega y Gasset (Buenos Aires, 01.12.1948) en: Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, Madrid (Signatura C-55 /17e).

13 Juan Llambías de Azevedo fue un abogado y profesor universitario destacado en el ámbito de la filosofía del derecho en la Universidad de la República en Montevideo. Se especializó en fenomenología y más tarde en la interpretación de Heidegger. De su obra, destacan *La fenomenología como método de la filosofía*, *Estética y aporética del Derecho*, *La filosofía del Derecho de Hugo Grocio* y *El viejo y el nuevo Heidegger*. Tuvo una estrecha relación con Hans-Georg Gadamer, a quien conoció en el CNF de 1949.

14 Como uno de los principales representantes de la generación antipositivista mexicana y famoso a nivel continental por “La raza cósmica” de 1925, Vasconcelos se encontraba en la última etapa de su controvertida trayectoria intelectual y política. Durante el CNF, Vasconcelos fue distinguido por Perón con la “Orden del Libertador General San Martín” por ser “uno de los altos valores intelectuales latinoamericanos que más se han destacado en la lucha por la defensa de la soberanía de los pueblos del Continente”. En: *El Laborista*, (Buenos Aires. 10.04.1949) Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

15 Francisco Larroyo y su colega mexicano Osvaldo Robles eran presentados por el diario local *Los Andes* con la siguiente diferenciación: “El Dr. Larroyo sigue la tendencia de la Escuela de Baden, es neo-kantiano” Y el “Dr. Robles, en cambio, es de la corriente tomista, según la orientación francesa”. Al visitar las instalaciones del periódico local,

La mayoría de los españoles eran católicos y su presencia respondía a las primeras invitaciones enviadas cuando el congreso había sido organizado por Sepich. Como sus pares argentinos, los profesores españoles se movían en la línea de pensamiento que intentaba una interpretación de la filosofía alemana a través de la neoescolástica. Por ejemplo, Ángel González Álvarez había escrito un libro sobre “El tema de Dios en el Existencialismo” y Antonio Millán Puelles un trabajo sobre la filosofía de Husserl y Hartmann y el concepto del “Ente Ideal”. Ambos profesores fueron contratados por la UNCuyo para ocupar cátedras vacantes.

En los países vencedores de la guerra, especialmente Francia, Inglaterra y EE.UU., el nuevo líder popular argentino era considerado una versión latinoamericana más o menos fiel a los fascismos imperantes en Europa y, en consecuencia, para muchos de los intelectuales no era conveniente aceptar la invitación al congreso argentino, donde además la problemática figura de Heidegger gozaba de abrumadora centralidad. La noticia de la represión sufrida por los intelectuales antifascistas en Argentina llegó también a Europa. En el periódico liberal *Argentinisches Tageblatt*,¹⁶ Peter Alemann declaraba que la mayoría de las cartas de rechazo a la invitación por parte de norteamericanos e ingleses nombraban como principal causa las políticas universitarias iniciadas por el peronismo en 1946, que había dejado fuera del ámbito académico a renombradas figuras de la ciencia y las humanidades:

La mayoría de los invitados norteamericanos e ingleses que no aceptaron, justificaron su posición con la crítica a las acciones del gobierno contra las universidades argentinas por motivos políticos en 1946. Sin embargo, más de 200 personalidades de los círculos eruditos de la filosofía mandaron sus trabajos como respuesta a la invitación. Entre ellos encontramos ilustres nombres como Croce, Russell, Hartmann.¹⁷

habían expresado la importancia del congreso a nivel internacional y que la categoría intelectual de los argentinos “no los sorprendía”. Para Robles, era el padre Octavio N. Derisi el más importante pensador argentino y para Larroyo era, en cambio, Alejandro Korn. En: *Los Andes* (Mendoza, 3.04.1949) Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

16 Sobre la historia del periódico liberal y antinazi *Argentinisches Tageblatt* ver: Ismar (2006).

17 Alemann, Peter (1949). “Begegnung mit deutschen Professoren. Randbemerkungen zum Philosophie-Kongress in Mendoza”. Recorte del *Argentinisches Tageblatt*, Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura: E15 / 266). Traducción propia del original: “Die meisten eingeladenen Nordamerikaner und die Engländer, die abgelehnt hatten, begründen ihre Haltung mit einer Kritik an dem Vorgehen der Regierung gegen die argentinische Universitäten vom Jahre 1946,

Luego de un primer entusiasmo por la invitación al congreso argentino, Gerhard Krüger advertía en una carta a su amigo Hans-Georg Gadamer que había tomado conocimiento de la situación de represión de colegas en la Argentina, en la que Romero aparecía como principal referencia, y que esa noticia había desestimado sus ganas de participar. Según las noticias que había recibido Krüger, 1.000 profesores democráticos habían sido expulsados de las universidades y en Argentina ya no imperaba ningún tipo de libertad. Esta situación había sido comunicada a la *Fédération Internationale des Sociétés Philosophiques* en París-Sorbonne y en el departamento cultural de la Union Panamericana en Washington.¹⁸

La decisión de la mayoría de los invitados europeos críticos a las políticas peronistas fue no participar personalmente, pero sí enviar una ponencia, que fue leída por otros colegas durante las sesiones.¹⁹ A pesar de las advertencias, muchos filósofos que se identificaban con el antifascismo aceptaron la invitación: los fenomenólogos Eugen Fink y Ludwig Landgrebe, el profesor de axiología Fritz-Joachim von Rintelen, y el profesor húngaro Wilhelm Szilasi, recién incorporados a las cátedras universitarias luego de su separación durante el nazismo. Junto con ellos, la mayor delegación de universidades alemanas se completaba con los heideggerianos Hans-Georg Gadamer, Walter Bröcker y Otto Friedrich Bollnow, el italiano Ernesto Grassi y el médico Thure von Uexküll, quienes habían permanecido en Alemania durante todo el período nacionalsocialista y se encontraban en el proceso de redefinición de sus posturas académicas, filosóficas y políticas.

A pesar de las fuertes críticas por parte de los sectores liberales que insistían en no participar en un congreso tildado por el antiperonismo de nazi-fascista, la mayoría de los invitados franceses, italianos y estadouni-

das aus politischen Gründen erfolgt war. Trotzdem haben über 200 Persönlichkeiten der philosophischen Gelehrtenwelt als Antwort auf die argentinische Einladung philosophische Arbeiten eingesandt. Darunter finden sich illustre Namen wie Croce, Russell, Hartmann”.

18 Carta de Gerhard Krüger a Hans-Georg Gadamer (Tübingen, 09.03.1949) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS.2004.0003).

19 En 1948, figuraban como posibles asistentes al CNF Gerhard Krüger junto con Nikolai Hartmann y de Francia Gabriel Marcel y Jean Hyppolite, quienes finalmente no aceptaron la invitación, pero enviaron sus ponencias. La misma actitud tomaron Bertrand Russell, Karl Jaspers y Paul Häberlin, los franceses René Le Senne, Louis Lavelle, Maurice Blondel, Julián Marías de España y Benedetto Croce de Italia.

denses que aceptaron la invitación no tenían tendencias conservadoras y posiblemente llegaron motivados por la curiosa invitación o por su relaciones amistosas con algunos personajes, sobre todo Alberini y Astrada. En la delegación francesa estaban Robert Aron, un historiador y editor perseguido durante la ocupación alemana; Gaston Berger, especialista en Husserl y, finalmente, una de las pocas mujeres extranjeras participantes – Marie-Madeleine Davy– historiadora dedicada a temas de mística francesa. Los italianos –Nicola Abbagnano, Ugo Spirito y Luigi Stefanini– pertenecían a la corriente italiana ocupada de la recepción de la fenomenología existencialista y la metafísica de tradición alemana y Cornelio Fabro era el único italiano de orientación católica. Sobre los representantes de EE.UU., declaraba el suizo Donald Brinkmann en un artículo de 1949:

Y aunque eminentes profesores de Estados Unidos de Norte América y Canadá no creyeron conveniente aceptar la invitación, acaso por razones políticas, concurrieron sin embargo representantes de Norte América y Canadá; y ciertamente representantes de primer orden, entre los cuales se hallaba un pensador emigrado de Alemania, y asimismo un filósofo suizo, Gustavo E. Mueller, profesor ahora de la Universidad de Oklahoma (Brinkmann 1949a: 536-537).

En el medio de estos conflictos es interesante que EE.UU. respondiera con la participación de seis profesores, entre ellos Karl Löwith y Helmut Kuhn, judíos alemanes emigrados durante el nacionalsocialismo, quienes por primera vez se reencontraban con colegas alemanes después de la guerra.

A través del profesor Carlos E. Castañeda, el gobernador del Estado de Texas, Mr. Beauford H. Jester, envió un mensaje en el que expresaba la “esperanza de que las deliberaciones del congreso que se celebrará en la histórica ciudad de Mendoza, de donde el Gran San Martín se lanzó a libertar a Chile y el Perú, brote la base de un entendimiento más perfecto ente los pueblos del mundo”.²⁰ Era la primera vez que terminada la guerra se recibía una invitación de ultramar y, a pesar de las críticas, para muchos colegas era la oportunidad de reencuentro después de muchos años de distancia.

La ausencia de importantes figuras del campo filosófico provocadas por razones políticas intervino en el grado de autonomía del CNF, con respecto a los temas y la presencia de muchas corrientes, especialmente de la tradición inglesa y el marxismo. Pero el evento mostraba, sin embargo, que en el panorama de las posguerras, para muchos europeos, especialmente

20 *Los Andes* (Mendoza, 6.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

alemanes, este encuentro significaba la posibilidad de salir del aislamiento provocado por la guerra y los desplazamientos. Siguiendo a Halperín Donghi:

[...] de las iniciativas de un régimen político ambicioso de imprimir su sello a las más inesperadas áreas de la actividad colectiva; en la filosófica, esa ambición inspiró la convocatoria de un Congreso internacional que permitió al jefe de Estado presentar sus ideas acerca de lo que llamaba la comunidad organizada ante una platea de brillantes figuras ultramarinas, que habían sabido apreciar la oportunidad de escapar, así fuese brevemente, a las monótonas austeridades de un Viejo Mundo que no se decidía a dejar atrás la atroz penuria legada por la guerra (Halperín Donghi 2001: 235).

Para los numerosos intelectuales contrarios al oficialismo, el congreso era un encuentro de propaganda peronista y cooptación ideológica. Para sus defensores, era un evento que ponía al país por primera vez en el centro del intercambio filosófico internacional.

Hacia el mundo: tecnologías, prensa y lujos de un congreso para brillar

En la reconfiguración de las posiciones económicas y políticas a nivel global que trajo aparejada la posguerra, el campo cultural jugó un rol central en el reconocimiento de los países periféricos, especialmente de América Latina.²¹ Con un congreso de filósofos y en uno de los momentos de mayor poder del primer gobierno peronista, el oficialismo buscaba la oportunidad de definir sus posturas ideológicas a nivel local y mostrar la pujanza del país sudamericano en el plano internacional, desde el punto de vista socio-económico, pero también y especialmente intelectual y cultural.

El presupuesto otorgado por el gobierno nacional al evento filosófico superó el millón de pesos.²² Esto no solamente permitió que se pudieran realizar todas las invitaciones internacionales, sino que se contara con nue-

21 Siguiendo a Klengel (2011), la elección del mexicano Jaime Torres Bodet en la presidencia de la UNESCO en 1948 hasta su renuncia en 1952 y el otorgamiento del Premio Nobel de literatura a la chilena Gabriela Mistral fueron dos de los acontecimientos que muestran la centralidad que logró Latinoamérica en el nuevo ordenamiento internacional o en el “entre-espacio” de la posguerra.

22 En 1948, la Secretaría de Educación invirtió 200.000 pesos y el Ministerio de Relaciones Exteriores 500.000 y 100.000 en 1949. Finalmente, el recuento final de inversiones sumaron: para pasajes y gastos de movilidad 303.072,67 pesos; alojamiento y pensión 178.448,31 pesos; viáticos y comunicaciones telefónicas 7.039,60 pesos; inversiones patrimoniales 123.914,40 pesos; recepciones 67.126,49 pesos; propaganda, impresiones y otros gastos 244.260, 49 pesos y premios otorgados a comunicaciones presentadas 149.000 pesos, un total de 1.072.862 pesos (*La Universidad y la Revolu-*

vas tecnologías y comodidades hasta entonces no utilizadas en un congreso humanístico en el país. El costoso transporte aéreo como traslado para los invitados extranjeros se transformó en una de las experiencias claves del viaje para los filósofos que por primera vez utilizaban ese medio.²³ Asimismo, el equipo de traducción múltiple fue otra de las novedades que facilitó la comunicación intercultural.²⁴ Se trataba de un aparato de traducción de última tecnología proporcionado por el Ministerio de Comunicación de la Nación “gracias al cual los temas expuestos en diversos idiomas, español, francés, inglés y alemán fueron simultáneamente traducidos a través de micro-receptores portátiles”²⁵ y cuya primera importante utilización había tenido lugar en el congreso de radiodifusión de Buenos Aires en 1948.

La prensa oficialista jugó un rol central durante el CNF.²⁶ Desde días antes de la inauguración se anunciaba la importancia del evento como “el aporte argentino” al pensamiento universal y “la exteriorización” de la madurez intelectual del país:

El pensamiento argentino, llegado a la madurez que presupone una vida de relación y creaciones en todos los órdenes que informan de nuestra actualidad, se asoma a la palestra del pensamiento mundial desde el congreso de Mendoza. Se suma, repetimos, al cauce universal que busca la verdad y objetiva en la verdad su más alta inspiración. El acento propio que logremos imprimir a sus

ción, Universidad Nacional de Cuyo, Ministerio de Educación de la Nación. 1950, Mendoza. Página 131).

- 23 Los profesores alemanes viajaron de Frankfurt a Buenos Aires vía Ámsterdam con la compañía holandesa KLM. Los profesores italianos, suizos, franceses y españoles viajaron por la Flota Aérea Mercante Argentina. En: *Democracia* (Buenos Aires 24.03.1949) Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires. Los profesores de Brasil, llegaron con la compañía aérea Cruseiro Do Sul. En: *La Razón* (26.03.1949) Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.
- 24 “Desde ayer se encuentra en esta capital el Ministro de Comunicaciones, señor Oscar Nicolini, quien ha manifestado que en la sesión de clausura del congreso de filosofía, en cuya oportunidad hablará el general Perón, será empleado nuevamente el equipo traductor cuyo primer experimento en el congreso de radiodifusión realizado el año pasado en Buenos Aires fue de excelente resultado”. En: *El Laborista* (04.04.1949) Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.
- 25 *La Universidad y la Revolución*, Universidad Nacional de Cuyo, Ministerio de Educación de la Nación. 1950, Mendoza. Página 132.
- 26 Menos *La Nación* —el mayor periódico opositor al peronismo— todos los demás periódicos de gran tirada y de carácter oficialista como: *La razón*, *Crítica*, *Democracia*, *El Laborista* y el local *Los Andes de Mendoza* expusieron a diario los acontecimientos del CNF. Sobre la relación del peronismo y la prensa escrita ver: Panella y Rein (2009).

palabras serenas y precisas dará la medida de nuestra posibilidad, plena de fe en los destinos del hombre y sus ansias de perfección.²⁷

Los periódicos de todo el país informaban las actividades filosóficas de cada día, el nombre de las ponencias y los relatores y la importancia de sus deliberaciones. La envergadura de los agasajos y actividades organizadas fuera de las estrictamente filosóficas dio cuenta del impacto político y cultural que el oficialismo quería dar. Nunca antes, el campo filosófico había tenido tanta centralidad en la opinión pública. El 29 de marzo, además de la apertura oficial del congreso, hubieron actos con presencia de políticos y cenas:

En horas de la mañana los delegados argentinos y extranjeros concurrieron a la Casa de Gobierno, donde fueron recibidos por el primer mandatario provincial, teniente coronel de administración (R.) Blas Brisoli, a quien presentaron sus saludos. Luego de visitar el Salón de la Bandera del Ejército de los Andes, los visitantes, acompañados por el primer mandatario provincial, se trasladaron al Cerro de la Gloria, donde rindieron emotivo homenaje al Libertador, concurriendo después a un banquete que fue servido al mediodía en el Plaza Hotel.²⁸

Durante la semana de discusiones, los filósofos, profesores y estudiantes, junto con las autoridades universitarias y las provinciales y nacionales participaron de excursiones por la montaña, agasajos, banquetes, muestras de arte e industria. El segundo día y luego de las sesiones particulares “los delegados realizarán una visita a la Exposición Agrícola Industrial de la Facultad de Ciencias Agrarias, para asistir al mediodía a un almuerzo criollo en circuito del Sauce, en Maipú”²⁹ informaba *Crítica*. El programa cultural del congreso, abierto a todo público incluía conciertos de música clásica, pero también de tango y folclore, además de la apertura de muestras en la galería de Artes Plásticas de la Academia de Bellas Artes de la universidad. Uno de los eventos principales fue la inauguración de la “Exposición del Libro Filosófico Argentino”, donde se mostraba la importancia de las publicaciones universitarias y de editoriales en filosofía específicamente producidas en el país y que habían tenido un desarrollo sostenido desde finales de la década del cuarenta. Por otro lado, la exposición agrícola in-

27 *Democracia* (Buenos Aires, 26.03.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

28 *Crítica* (Buenos Aires, 30.03.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

29 *Crítica* (Buenos Aires, 30.03.1949).

dustrial, la visita a viñedos, bodegas y otros establecimientos industriales de la región mostraba la actividad de la economía y la industria en alza. Los paseos y caminatas por los alrededores de la ciudad, el Cerro de la Gloria, en Villavicencio, Uspallata, el Puente del Inca y Cristo Redentor, también a Cacheuta y Potrerillos fueron –en algunas oportunidades– combinadas con cenas y las llamadas “jornadas filosóficas de alta montaña”³⁰ donde se debatía al aire libre:

El Primer Congreso Nacional de Filosofía, cuyas deliberaciones se llevan a cabo en nuestra capital, ayer cambió el ámbito de la ciudad por el de los parajes cordilleranos más pintorescos de la Provincia: Potrerillos. En la mañana, alrededor de las 9, en una caravana de vehículos, automóviles y ómnibus, partieron de la facultad de Filosofía y Letras hasta el paraje eludido los congresales y los estudiantes secundarios y universitarios de todo el país, que siguen entre nosotros las deliberaciones del certamen. En el viaje a Potrerillos, la caravana se detuvo algunos minutos en Cacheuta para que los excursionistas pudieran apreciar los panoramas de esa zona. Ya en Potrerillos, los delegados extranjeros y argentinos y las autoridades del congreso se dirigieron al Gran Hotel, mientras los grupos de estudiantes se internaban en el valle a continuar la excursión, deteniéndose a almorzar en la hostería “El Cariño Botao.” Luego del almuerzo en el Gran Hotel, y de realizar algunos breves paseos por los alrededores, se llevó a cabo la cuarta sesión plenaria del Congreso de Filosofía.³¹

Luego de la intensa semana de deliberaciones, cenas, agasajos y exposiciones en Mendoza, los invitados extranjeros fueron convocados a pasar una semana en Buenos Aires. Tenían la oportunidad de conocer la capital argentina, afianzar los vínculos institucionales con la UBA y, en muchos casos, exponer en centros ligados a sus países de origen.³² El 13 de abril, el presidente entregó personalmente en un acto oficial en el teatro Colón los diplomas de “miembro honorario de la universidad argentina”, dando por terminadas los actos oficiales de reconocimiento.

30 *Programa de Actos y Agasajos del Congreso Nacional de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. 1949, Mendoza.

31 *Los Andes* (Mendoza, 05.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

32 Siguiendo a la prensa, en Buenos Aires los profesores visitantes recorrieron en tres ómnibus de turismo los lugares “más atrayentes de la metrópoli”: Avenida Costanera, Avenida de Mayo, las diagonales, los jardines de Palermo, la Avenida Alvear y monumentos y las obras del aeropuerto de Ezeiza. Al día siguiente fueron al Tigre y los canales del Delta en el “yacht presidencial”. En: *Democracia* (Buenos Aires, 13.04.1949) Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

Todo el despliegue de logística, medios de comunicación y transporte financiado por el gobierno peronista debía contribuir a mostrar ante los visitantes extranjeros una Argentina pujante y exitosa desde el punto de vista económico y cultural. El evento ponía por primera vez a la filosofía latinoamericana en el centro de un debate intelectual internacional.

3.3. Los filósofos argentinos en el Primer Congreso Nacional de Filosofía: en torno a Heidegger y el reconocimiento de Europa

Para los filósofos argentinos activos en las universidades nacionales, el CNF significó una oportunidad sin precedentes para ser reconocidos en el campo filosófico internacional. Por primera vez, sudamericanos actuaban de anfitriones y la “periferia” se posicionaban en el “centro” geográfico del debate filosófico. La estrategia de reconocimiento de los argentinos se concentró en presentar comunicaciones y discursos que mostrasen su alto entendimiento de los temas y problemas de la filosofía europea. Las disputas en torno a la filosofía heideggeriana y el desarrollo de interpretaciones y soluciones propias al problema existencial fue el tema central entre los filósofos laicos y católicos argentinos enfrentados dentro del campo académico. Estas controversias en torno a Heidegger se entrecruzaron con las traídas por los propios europeos en la posguerra.

El discurso de Coriolano Alberini y un mensaje para Europa

El discurso de apertura del CNF a cargo de Coriolano Alberini es clave en nuestro análisis en tanto fue un mensaje a los visitantes extranjeros sobre la autopercepción que los argentinos tenían de su posición en el campo filosófico internacional. Alberini había participado como único delegado latinoamericano al Congreso Internacional de Filosofía de Harvard en 1926 y, luego de esa experiencia, había dedicado gran parte de su labor intelectual a estudiar y divulgar el desarrollo de la filosofía argentina y las influencias europeas. Así, el profesor Alberini conocía la posición periférica que la Argentina –y el resto de los países latinoamericanos– tenía en el campo filosófico internacional y era uno de los profesores de mayor experiencia en relaciones internacionales (ver capítulo 1). Sabía asimismo de los prejuicios que los visitantes europeos podían tener sobre el desarrollo intelectual de un país como la Argentina que era reconocido, con el resto de Latinoamérica, sobre todo por el comercio y exportación de materias

primas. Alberini ponía un énfasis irónico en que iba a sorprender el amplio desarrollo “espiritual” argentino:

Mucho se ha recalcado, dentro y fuera del país, y ello es trivialísimo lugar común, que tenemos exceso de orgullo agropecuario. Las vacas sagradas de India se pasean libremente en los templos solemnes, bajo la mirada mística de los creyentes vegetarianos. Nosotros preferimos comernos las vacas. Nuestro muy comestible y celeberrimo vacuno, substantifica flor de zootecnia, no excluye el culto, cada vez más intenso, de la antropotecnia física y espiritual (Alberini 1950: 63).

Este discurso inaugural mostró una positiva autopercepción del desarrollo del campo filosófico: para los propios actores, aun con una tradición de apenas cincuenta años, las universidades argentinas habían logrado una profunda madurez en la filosofía. Sostenía Alberini: “Existe pues, la buena información clásica y actual, la vocación y la entrega absoluta a la enseñanza de la filosofía” y la FFyL de la Universidad de Buenos Aires se ubicaba en el “centro de irradiación filosófica por excelencia” del país (Alberini 1950: 74). Este texto es clave para comprender las luchas dentro del campo filosófico tanto local como internacional: por un lado ninguna referencia al mundo católico que se disputaba la hegemonía del congreso y, por otro lado, una clara muestra de soberanía cultural, en tanto la filosofía argentina era presentada como un aporte al concierto universal del pensamiento. El discurso volvió a despertar la polémica alrededor de la figura de Alejandro Korn, el líder y símbolo de los reformistas, en tanto era presentado como sólo un aporte más en el conjunto de filósofos bisagra entre el positivismo y el espiritualismo.³³

Citando a su colega mexicano José Vasconcelos, también presente en el congreso: “Por mi raza hablará mi espíritu”³⁴, Alberini agregaba, “siempre que se otorgue a la palabra ‘raza’ un sentido psicológico, y se entienda por

33 En su discurso, Korn fue presentado por parte de Alberini como un médico que, en su última etapa, había colaborado con la formación de los estudios filosóficos. Este lugar menor que Korn tuvo en el CNF despertó la indignación del grupo liderado por Romero, quienes consideraban a Korn el verdadero patriarca de la filosofía argentina. Dice Torchia Estrada: “Pero lo que aquí y ahora interesa es que uno de los aspectos que Romero encuentra más reprochables en aquel Congreso es el olvido de la figura de Alejandro Korn, tratándose de un congreso nacional, y el hecho de que en uno de los discursos inaugurales esa figura fuera tratada con liviandad, casi burlonamente” (Torchia Estrada 2001: 328).

34 La frase es el lema de la Universidad Nacional Autónoma de México y está presente en su escudo, propuestas ambas de José Vasconcelos durante su rectorado entre 1920 y 1921.

espíritu lo universal”. Desde esta concepción, la filosofía era universal, aun cuando en su formación haya entrado “el factor telúrico y la tradición” (Alberini 1950: 79) y así, culminaba, “nuestra cultura filosófica, amplia, honda y generosa, será universal a fuerza de ser argentina” (Alberini 1950: 79-80).

Hacia el final del discurso, Alberini puso énfasis en la importancia del diálogo entre filósofos de diferentes naciones: “Nada más interesante y fecundo que la discusión entre filósofos de distinta procedencia, sobre todo tratándose de un congreso en que figuran tantos autores europeos y americanos” (Alberini 1950: 77-78). El concepto de diálogo sería retomado como uno de los aportes centrales de este congreso por parte de los europeos. Así pues, este discurso puso a la vista que uno de los objetivos era mostrar que los filósofos argentinos estaban en condiciones de “hablar el mismo idioma” que sus pares europeos e incluso de manera informada y por lo tanto obtener el reconocimiento como miembros de la comunidad filosófica internacional. Al final del congreso, el italiano Ugo Spirito hacía referencia a que esa “prueba” de reconocimiento había sido aprobada:

La obra iniciada por el doctor Coriolano Alberini, como precursor de los estudios filosóficos en la Argentina, ha revelado en este Congreso toda su importancia y todo su valor. Los filósofos argentinos han dado a los europeos la prueba de su grado de madurez, de su entusiasmo especulativo y de su amplia información de todas las corrientes del pensamiento europeo.³⁵

Para el peruano Francisco Miró Quesada el congreso significaba “un acontecimiento de importancia trascendental que pone a América Latina en un plano filosófico de gran altura y le permite estar en contacto directo con los predicadores europeos” y demostrando, según sus palabras, que “en América hay espontaneidad de pensamiento”.³⁶ El diario local *Los Andes* también hacía eco de esa perspectiva en las declaraciones de los delegados de Brasil João de Sousa Ferraz y Antônio Carneiro Leão: “Ningún país de América, salvo Estados Unidos, ha organizado una reunión de este tipo. Esto –concluyeron– proyectará a Mendoza sobre el escenario mundial”.³⁷ Para los delegados portugueses Severiano Tavales y Delfim Santos: “el congreso cumple en el momento actual un admirable servicio a la cultura

35 *Boletín Noticioso del Primer Congreso Nacional de Filosofía* N° 7 (Mendoza, 9.04.1949).

36 *El Laborista* (Buenos Aires, 07.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

37 *Los Andes* (Mendoza, 01.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

filosófica universal, ya que se espera que las vinculaciones que han nacido entre los intelectuales americanos y los europeos a raíz de la reunión presente, continúen y se estrechen con el tiempo”.³⁸

En el contexto de búsqueda de reconocimiento, los textos presentados por la mayoría de los filósofos argentinos concentraron sus esfuerzos en tomar posición en el debate europeo, especialmente alemán y, dentro de ese marco, defender sus posiciones en la disputa interna entre el existencialismo y el tomismo. Asimismo, la oportunidad se prestaba para probar los conocimientos del alemán, considerado el idioma por excelencia de la filosofía. La mayoría de los profesores había estudiado alemán desde la lectura de textos originales y las clases de idiomas en las universidades y el francés seguía siendo una de las lenguas francas de los universitarios, mucho más que el inglés.

Durante la duración del CNF –entre el 31 de marzo y el 9 de abril– las lecturas de las comunicaciones se dividieron en dos grandes grupos. Por un lado, seis sesiones plenarias realizadas por las mañanas donde se invitaron a las personalidades locales y extranjeras de mayor trayectoria para discutir problemas centrales de la filosofía contemporánea.³⁹ Por otro lado, las sesiones particulares, donde convivían ponencias de profesores extranjeros y locales pero también de los estudiantes y estaban abiertas a la discusión general con el público.

Peter Alemann del periódico argentino-alemán de orientación liberal *Argentinisches Tageblatt* destacaba en su descripción del congreso que las

38 *Los Andes* (Mendoza, 01.04.1949).

39 Los temas de las sesiones plenarias fueron: “La filosofía en la vida del espíritu”; “La persona humana”; “El existencialismo”; “La filosofía contemporánea”; “La filosofía y la ciudad humana” y la sexta sesión plenaria estuvo dedicada a la conmemoración de diferentes personalidades del mundo filosófico. Los homenajes realizados también reflejaron las disputas al interior de la hegemonía ideológica y simbólica del congreso. La última sesión plenaria fue declarada “de interés general” y transmitida por la radio estatal y por estaciones locales. Se mantuvo el homenaje a la memoria de Francisco Suárez, realizada por Enrique B. Pita del Instituto Superior de Filosofía de Buenos Aires. El alemán Fritz-Joachim von Rintelen leyó “Das Bild des Menschen bei Goethe” en homenaje al poeta alemán en su 200° aniversario. Algunas figuras de importancia en la historia de la filosofía latinoamericana también tuvieron su homenaje: el cubano Enrique José Varona en el centenario de su nacimiento y los profesores Felix Krüger (1874-1948) de Alemania, y el italiano Guido de Ruggiero (1888-1948), quienes habían sido docentes en la Argentina en el período de formación de los estudios filosóficos. Finalmente, también se leyó un homenaje al teólogo alemán Martin Grabmann (1875-1949) a cargo de Nimio de Anquín.

sesiones particulares y los encuentros informales habían sido más interesantes que las sesiones plenarias, en tanto en las primeras se podía discutir de igual a igual:

Para los asistentes del congreso –como siempre ocurre en encuentros de estudiosos– el mayor valor de este congreso estuvo en los contactos personales entre los participantes. Lo más interesante no fueron las sesiones plenarias, sino las sesiones particulares, desarrolladas sobre diferentes temas (psicología, filosofía de la historia, filosofía contemporánea etc.) porque después siempre se discutía. En el amplio patio de la joven “Universidad de Cuyo”, bajo las columnas coloniales, se formaban grupos de discusión con dos profesores en el centro rodeados de jóvenes estudiantes.⁴⁰

En la *Memoria Histórica* de la FFyL cuyana se resaltó la preponderancia de las corrientes del existencialismo y del tomismo y la escasez de trabajos en otros temas, tales como la filosofía científica, la logística, el pragmatismo y el marxismo.⁴¹ Teniendo en cuenta el clima de exaltación de la búsqueda del ser nacional y de identidad en el contexto peronista, llama la atención la escasez de trabajos sobre filosofía argentina y americana, apenas siete, y en su mayoría dominados por la historia de la escolástica cordobesa.

Las comunicaciones se concentraron en los temas de estética, metafísica y existencialismo.⁴² Esta distribución se explica por el radical cambio

40 Alemann, Peter (1949). “Begegnung mit deutschen Professoren. Randbemerkungen zum Philosophie-Kongress in Mendoza”. Recorte del *Argentinisches Tageblatt* en: Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura: E15 / 266). Traducción propia del original: “Für die Anwesenden bestand der weitaus grösste Wert dieses Kongresses, wie übrigens immer bei gelehrten Zusammenkünften, in dem persönlichen Kontakt unter den Teilnehmern. Am interessantesten waren nicht die Plenar- sondern die Kommissionssitzungen, die über verschiedene Themen der Philosophie durchgeführt wurden (Psychologie, Philosophiegeschichte, Gegenwartsphilosophie etc.) weil danach immer diskutiert wurde. In dem weiten Hof der jungen ‘Universidad de Cuyo’ bildeten sich unter den Kolonialkolonaden oftmals diskutierende Knäuel mit zwei Professoren im Mittelpunkt und jungen Studenten rund herum”.

41 *Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras* (1939-1965). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, 1965, Mendoza. Página 270.

42 La concentración de comunicaciones en las sesiones particulares da como resultado: Metafísica con 23, Estética con 22 y Existencialismo con 19 comunicaciones. El resto de las comunicaciones se concentraron en: Lógica y Gnoseología (14), Epistemología y Filosofía de la Naturaleza (12), Filosofía de la Historia de la Cultura y la Sociedad (12), Historia de la Filosofía (12), Situación de la Filosofía actual (11), Política y Filosofía de la Educación (10), Filosofía del Derecho (10), Psicología (8) y Filosofía Argentina y Americana (7).

hacia el antipositivismo que se había desarrollado en el ámbito intelectual filosófico en Latinoamérica desde principio de siglo xx, orientación compartida tanto por el discurso del reformismo laico como por el católico. Pero lo decisivo fue que para los argentinos –y el resto de los latinoamericanos– el congreso presentaba la primera oportunidad de ser anfitriones en un encuentro filosófico internacional, con la presencia de figuras centrales de la filosofía europea, y la estrategia era mostrar que estaban a la altura de los debates internacionales y universales de la filosofía europea.

La UBA fue la casa de estudios que presentó más ponencias, 18 en total, y tuvo a cinco de sus profesores en las sesiones plenarias, donde la mayoría pertenecía a la corriente laica, especializada en filosofía alemana. La segunda universidad en importancia fue la UNLP con 14 ponentes y tres profesores en las sesiones plenarias. Las universidades del interior con formación filosófica –Córdoba, Tucumán y Cuyo– tuvieron una participación mucho más limitada si se compara con las del núcleo rioplatense. El representante más destacado del ala conservadora cordobesa fue Nimio de Anquín, pero ningún profesor tucumano participó de las sesiones plenarias y el único representante local en esa instancia central del debate fue el italiano Luigi Pereyson, quien se encontraba como profesor visitante en Cuyo y disertó sobre la “Filosofía italiana contemporánea”. La menor presencia de tucumanos en el centro del debate también se debió al hecho de que era una universidad con profesores menos cercanos al oficialismo como el francés Roger Labrousse, el italiano Rodolfo Mondolfo y la filósofa tucumana María Eugenia Valentié quienes, sin embargo, presentaron comunicaciones. A pesar de estas disputas, la participación del cuerpo de profesores y estudiantes de las universidades nacionales fue masiva.

La idea expresada por Alberini en el discurso inaugural, a saber, que la filosofía es “universal” aun cuando las diferentes culturas le impriman un sello particular, fue compartida por los congresistas locales que tenían la primera oportunidad de demostrar al “centro” sus propias interpretaciones y lecturas del mundo conceptual que compartían. Como hemos mencionado, la filosofía alemana, tanto por el número de sus representantes directos como por los temas de estudio de los propios latinoamericanos fue hegemónica en los debates. Los “usos” y “reinterpretaciones” de la tradición alemana por parte de argentinos se dieron principalmente en las comunicaciones sobre el existencialismo y metafísica con Heidegger en el centro de las disputas y también en las ponencias sobre problemas estéticos. En este contexto, la disputa central fue entre católicos y laicos.

Los debates alemanes desde la mirada argentina

Tal como señaló Bourdieu (2002) para el caso francés, el fenómeno de las lecturas y apropiaciones de Heidegger “fuera del contexto” por parte de muy diferentes grupos ideológicos –como la izquierda francesa– fue un fenómeno que también se dio en el contexto latinoamericano de posguerra. En el caso argentino, las lecturas y resignificaciones de Heidegger fueron realizadas tanto por los sectores laicos, liberales e izquierdistas, como también por el ala católica que había logrado una notable presencia en las universidades durante el peronismo. La polémica en torno a Heidegger y las consecuencias de la filosofía existencialista fueron las cuestiones más discutidas del CNE, aun cuando para ese momento la mayor obra heideggeriana *Sein und Zeit* no había sido traducida al castellano, ni tampoco al francés.⁴³ Los filósofos argentinos conocían el complicado entramado conceptual heideggeriano del original, y salvo algunos textos cortos traducidos, contaban con muy pocas herramientas de diálogo común en su propia lengua.

Los extremos en disputa: Astrada y Benítez en la sesión plenaria sobre existencialismo

Siguiendo a la prensa, la sesión plenaria sobre el existencialismo fue una de las más polémicas y esperadas del congreso. Los participantes locales Carlos Astrada, una de las figuras centrales del espectro laico y todavía cercano al peronismo, y Hernán Benítez, el sacerdote jesuita que se presentaba “como delegado de la Subsecretaría de Cultura de la Nación”, compartían la mesa de discusión con el italiano Nicola Abbagnano, amigo de Astrada, y el alemán Karl Löwith, exiliado en EE.UU., ambos formados en el existencialismo laico junto con el francés Gabriel Marcel, existencialista católico, quien no estaba presente, pero había mandado una comunicación.

La profunda expectativa que se había creado en torno de la tercera sesión plenaria del Primer Congreso Nacional de Filosofía, por la palpitante actualidad del tema abordado, que era el del “Existencialismo.” Un público tan nume-

⁴³ La primera traducción española completa de *Sein und Zeit* fue obra de José Gaos y publicada por FCE en 1951 bajo el título “El ser y el tiempo”. La primera traducción al francés fue hecha posteriormente: una primera parte salió en 1964 en la traducción de Alphonse de Waelhens y Rudolf Boehm por Gallimard en la colección “Bibliothèque de Philosophie” fundada por Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty y recién completa en 1986 por François Vezin (Boehm 2005: 104).

roso como calificado colmó la capacidad del teatro Independencia, recinto de las deliberaciones del Congreso, y siguió atentamente las alternativas de la sesión, así como las medulosas exposiciones que formularon.⁴⁴

Los dos profesores argentinos invitados a debatir no sólo tenían posiciones radicalmente opuestas con respecto a Heidegger, sino que además se encontraban en abierta disputa de poder dentro del ámbito académico de la UBA. Sus discursos pusieron de manifiesto las posiciones más radicales de defensa y crítica del existencialismo.

El único discípulo latinoamericano de Heidegger en Argentina, Carlos Astrada, ocupó el centro de la escena con su ponencia “El existencialismo, filosofía de nuestra época” donde defendía al existencialismo como la única forma de comprender la actualidad y a su maestro de Friburgo como “el mayor exponente” de esa corriente, dejando explícitamente afuera la posibilidad de pensar la actualidad en términos teológicos. Según Astrada, en la situación histórica presente “el único acceso a la vida” se vislumbra en el existir o el *Dasein* (Astrada 1950b: 349) y es en Heidegger donde surge la afirmación de la existencia concreta, con su ámbito social-histórico y el destino del hombre “como ser terreno sin interferencias trascendentalistas ni llamadas del más allá” (Astrada 1950b: 358). Así, para el autor, de todas las corrientes de pensamiento que se debatían en la amplitud del existencialismo —desde sus orígenes en Kierkegaard, pasando por Nietzsche, y luego por Jaspers y Sartre— había una corriente que no pertenecía al “espíritu de la época” y ese era el “existencialismo católico”. En la visión católica el problema de la existencia es contemplado como un mero tránsito, criticaba Astrada:

Se trata, en unos casos, de una mezcla de existencialismo difuso y dogmatismo espiritualista católico, tratando éste de presentar una faz en tanto secularizada; y en otros, el intento, imposible de conciliar, de amalgamar la temporalidad, es decir, la historicidad de la existencia humana con los principios de la postulada *philosophia perennis*, las presuntas verdades eternas (las veinticuatro tesis) que, con intención apologética, proclama la neo-escolástica (Astrada 1950b: 354).

Astrada explicaba el auge del existencialismo o la llamada “actitud existencialista” como resultado de la vigencia de una sensibilidad histórica en la que las disposiciones emocionales e intelectuales encuentran su fundamento en “el hombre concreto” y criticaba a los católicos que interpretaban

44 *Los Andes* (Mendoza, 5.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

este enfoque como el resultado de una “desorientación” (Astrada 1950b: 355). Para Astrada estábamos frente a una ruptura, un cambio de derrotero histórico hacia los problemas “del ser, de la verdad, del tiempo de la transcendencia” en la que el dogma católico no podía debatir.

Las reacciones a estas polémicas declaraciones –en el marco de un congreso con amplia presencia de sacerdotes y profesores católicos locales y extranjeros– no se hicieron esperar. Siguiendo a Guillermo David (2004), este texto “fue percibido como una bomba anticlerical, una declaración de guerra ante un contrincante que presume ya derrotado” (David 2004: 203). El filósofo paulista Luís Washington Vita, amigo de Astrada, publicó en un diario de San Pablo el siguiente comentario sobre esa confrontación entre el tomismo y el existencialismo en la sesión plenaria:

Las sesiones particulares se suceden bajo una atmósfera cargada, pues los jesuitas argentinos –no los extranjeros– se sienten no sólo derrotados sino –y he aquí su mayor pesar– burlados: el congreso que parecía ser de ellos acabó francamente existencialista. El clima se caldeó cuando Carlos Astrada, en una sesión plenaria, leyó su conferencia en la cual definía el existencialismo como filosofía de nuestra época, y que puede ser sintetizada en una frase: hoy sólo puede haber una filosofía, la de la existencia; sólo puede haber una filosofía de la existencia; y no religiosa; el neotomismo no pasa de una tentativa de revivir momias, un escamoteo de la verdadera filosofía de nuestro tiempo. No será preciso decir que tales afirmaciones de Carlos Astrada crearon tumultos, instigaron protestas y hasta desafíos (David 2004: 204).

El delegado canadiense Charles De Koninck, quien pertenecía a la corriente neoescolástica y había estado especialmente atento a las declaraciones anticatólicas de Astrada, envió una carta al rector de la UNCuyo Irineo F. Cruz en la que expresaba: “¿No cree Ud. que sería útil y en el espíritu de un congreso de Filosofía organizar un debate público con el señor Astrada? Yo estoy dispuesto a sostener con él la contraparte”.⁴⁵ Finalmente el debate público no tuvo lugar, Astrada manifestó que prefería desarrollar la discusión en privado.

La posición de Astrada en defensa de una versión de la filosofía existencial laica fue una de las más extremas entre sus colegas y debe entenderse en el marco de las disputas por la hegemonía del congreso en contra de los católicos. El propio Astrada ya estaba iniciando su viraje hacia el marxismo y sus posturas frente al existencialismo en otros textos eran mucho más matizadas. Así, el tono combativo anticatólico de la ponencia de Astrada

⁴⁵ *Boletín Noticioso del Primer Congreso Nacional de Filosofía* N° 7 (Mendoza, 9.04.1949).

se comprende a la luz de las disputas que tuvo en la sesión plenaria con Benítez, quien leyó un largo texto titulado “La existencia auténtica”. Según sus propias aclaraciones y en tono de disculpas, se trataba del cuarto capítulo de un libro que preparaba sobre “El drama religioso de Unamuno”. Esta aclaración se debía al hecho de que se le había invitado a participar de la sesión plenaria “a último momento”. En la ponencia se declaraba que al analizar el problema de la autenticidad no se encubría “el propósito de hostigar al existencialismo desde el baluarte de la filosofía escolástica” en tanto que para Benítez “la necesidad de Dios” no puede escaparse de ninguna reflexión sobre el hombre:

Todo conato de filosofía del hombre encerrada en sí misma, a la manera de *Sein und Zeit* o de *L'Être et le Néant*, está condenado al fracaso. Las antropologías ateas se encierran en sus dialécticas inmanentistas o fenomenologistas. Es necesario, de un modo o de otro, hacer pie en el Infinito, en Dios, para buscarle soluciones al ser finito, al hombre, cuyas entrañas sufren ansias de infinito (Benítez 1950: 364).

El comunicado del sacerdote fue un intento de anular los postulados ateos del existencialismo heideggeriano y sartreano con el argumento de existencia de Dios como fundamento último de la angustia del hombre por la muerte o la nada:

La vida del hombre es, pues, por su constitución misma, muerte, sin paradojas, muerte, y el existir inexistir. Porque vida plena, vida siempre viva –vida Vida– vive sólo Dios, cuya plenitud de plenitudes y toda plenitud no depone la muerte. Cuando el existencialista engruesa patéticamente el gárgamo, se pone crepitante, y, como el tenor solista el do de pecho, suelta su plañido existencial invocando a la muerte, en el fondo no invoca nada más que a la Vida, esto es, a Dios. Hasta el existencialista ateo, las veces que grita despedido su dramática condición mortal, está revelando que le duele no ser Dios, está revelando que envidia la suerte de Dios (Benítez 1950: 382).

En sus declaraciones, Benítez criticaba los conceptos de la “angustia” y la “nada” con un discurso que se alejaba del tono filosófico y argumentativo de los demás ponentes, incluso de los otros profesores de filosofía católicos. Estas circunstancias se debían al hecho de que Benítez era el único profesor de filosofía presente en las ponencias principales del congreso que no contaba con una trayectoria académica en la universidad anterior al peronismo y cuyo poder residía en sus estrechos lazos con el gobierno nacional.

Dos cordobeses germanófilos en disputa: Heidegger según de Anquín y Astrada

Durante las sesiones especiales sobre existencialismo, Astrada volvió a polemizar con otro de sus colegas católicos, el profesor Nimio de Anquín, con quien llevaba una relación de ruptura desde su regreso a Alemania a comienzos de los años treinta, cuando habían disputado la misma cátedra en la UNC. Nimio de Anquín era otro de los profesores que pertenecía a la generación de la temprana recepción de la filosofía alemana desde una perspectiva tomista. Como Astrada, había recibido una beca de estudios en Alemania en 1927, y luego de estudiar con Ernst Cassirer en Hamburgo había regresado a Córdoba como profesor de Gnoseología y Metafísica, ganando la cátedra a Astrada, quien tuvo que trasladarse a Buenos Aires. De Anquín representaba –como la mayoría de los católicos– una posición crítica frente al existencialismo heideggeriano, pero, a diferencia de Benítez, era un atento lector de los originales y un competidor de Astrada en materia de erudición.

En su ponencia “*Derelecti sumus in mundo*” de Anquín realizó una compleja interpretación y crítica al existencialismo. Su argumento central era oponer la noción de existencia a la racionalidad, asumiendo desde esta perspectiva, la necesidad lógica de pensar el universal desde otra tradición. Para de Anquín la “presencia en la visión de los entes” es la denominada “existencia”, que no necesita de la “razón”, más bien: “aparece súbitamente, en cuanto entidad, sin anticipar su presencia, sin antecedente que la anuncie a su visión” (de Anquín 1950: 960). De Anquín definía la entidad –que no es esencia– como individual, subjetiva, existencial, “arracional” y cerrada en tanto es presente: “El tiempo de la entidad existencial es un presente que se amplía indefinidamente pero sin dejar de ser presente” (de Anquín 1950: 965). Con esta lógica, para de Anquín, en el ente individual no hay pasado, ni futuro, sino “pro-yección” que por experiencia adquiere conciencia de finitud, pero no se trata de una finitud trascendente, no hay frustración sino “límite de la existencia”. Para de Anquín el problema central del existencialismo residía en su pretensión “ontológica” y el oponer los conceptos de “angustia” y “nada” a la existencia individual:

Un existencialismo consecuente carece de angustia, que es un sentimiento escatológico y que implica la idea de fin, de destino o sea de razón más o menos disimulada. En el existencialismo consecuente la visión no ve “nada” más que la existencia y esta nada nadifica todo lo demás que no es la existencia y así, de hecho, sólo queda la existencia existente y la nada en su torno. Pero esta nada

no es un en sí, no es una entidad sino una privación: la entidad existe como si nada más existiese que ella. Tal es la única nada que rodea a la entidad ensimismada en su existencia. Aquí no puede haber angustia, la cual nace cuando se rompe la clausura de la entidad existente y penetra en ella alguna razón (de Anquín 1950: 966).

Tal como se describe en el texto, la visión individual, existencialista, egoísta y fría, “sin origen ni destino trascendentales, sin historia, ni escatología” es incompleta: Sólo la mirada universal, como opuesto, es total y racional: “Ya es hora de que miremos, o sea de que nos volvamos al universal, objetivo y esencial. No hay verdad en lo parcial: lo verdadero es el todo y no la parte, pues el todo incluye la parte, mientras que la parte no incluye al todo” (de Anquín 1950: 967). He aquí el punto de vista del filósofo cordobés neotomista formado en Alemania que culminaba con la mostración de una paradoja: “La existencia es el origen inaprehensible, el *principium*, el *esse* racionalmente inalcanzable. Solamente es visible, pero no mirable. Y sin embargo, sólo la mirada me da la convicción de que está allende a la razón” (de Anquín 1950: 967). En su segunda ponencia del congreso “Filosofía y Religión” (1950), de Anquín mostraba con mayor notoriedad su posicionamiento a favor del tomismo como solución a estos problemas.

El ensayo de Astrada “Relación der ser con la ec-sistencia”, leído en las sesiones particulares sobre existencialismo, podría verse como la respuesta opuesta a la ponencia del profesor de Anquín. Según Astrada “la interrogación por el ser surge en virtud de que el Dasein por estar-en-el-mundo, vale decir, en la apertura del ser, ha podido advertir a su ser y comportarse con la relación al ser” (Astrada 1950c: 655). El último camino de Heidegger propuesto en *Vom Wesen der Wahrheit* y en *Brief über den Humanismus*, decía Astrada, “debe llevarlos del tiempo al ser, o sea desde el ente del hombre, adviniendo a la ec-sistencia, al ser como trascendencia” (Astrada 1950c: 655). Fue Fichte quien logró mantenerse más íntimamente en contacto con la ec-sistencia, advertía Astrada, pero “orientado a una ontología cristiana, opuso existencia y ser, suplantando éste por el Absoluto de Dios, es decir, por un ente supremo, privilegiado” (Astrada 1950c: 657). Astrada proponía, por el contrario, una llegada al ser desde la temporalidad: “el paso hacia adelante que se impone —y tal es la tesis de esta comunicación— es la incisiva posibilidad de pensar el ser en el sentido de una progresión temporal-finita, centrada en el hombre ec-sistente, en virtud de la cual le será dable a éste realizarse en su propio ser, es decir en su esencia histórica” (Astrada 1950c: 657). Si para los católicos la trascendencia no podía com-

prenderse sin Dios como Absoluto, para Astrada cobraba fundamento en la historia. Con su ponencia, de Anquín volvía a mostrar que en Heidegger no se justificaba la necesidad de la postulación de Dios como trascendencia, porque esa posibilidad trascendental ya estaba entendida dentro de la analítica existencial a partir de la temporalidad como esencia del Ser.

La "in-sistencia", la "ansiedad" y la "esperanza" como propuestas alternativas

En las sesiones particulares sobre filosofía de la existencia, las posiciones de laicos y católicos sobre el existencialismo tomaron interesantes impulsos de crítica y de propuestas originales. Los filósofos tomaban en cuenta los postulados heideggerianos para problematizarlos y enfrentarlos a sus propias contradicciones y lugares vacíos. Algunos profesores intentaban, desde diversos puntos de vista, retomar, desde Heidegger, algunos problemas centrales que presentaban conflictos, como el problema de la angustia, el concepto de "estar fuera de sí" o la ausencia de la cuestión de la moral en Heidegger. Respuestas originales fueron las impulsadas por el sacerdote Ismael Quiles con su teoría de la "in-sistencia", por Miguel Ángel Virasoro, desde la perspectiva laica, con su concepto de "ansiedad" y por Rafael Virasoro y su concepto de "esperanza".

Con una ponencia titulada "La proyección final del existencialismo. El in-sistencialismo", Quiles profundizaba los postulados de su libro de 1948 (ver capítulo 2) y aportaba una teoría concreta para la solución de los problemas, especialmente siguiendo las lecturas del segundo Heidegger. Siguiendo a los existencialistas, decía Quiles, la existencia es un "estar en el mundo" como "arrojado", "lanzado", "abandonado" o "estar fuera de sí". Este sentimiento de arrojamiento y de abandono es "la raíz primera de nuestro sentimiento de angustia, que suele ser el centro de la analítica existencial humana" (Quiles 1950: 1085). Lo peligroso de esta perspectiva, continuaba Quiles, es creer que a través de este prisma vemos el verdadero e íntegro ser del hombre. Siguiendo al Heidegger de la *Carta sobre el Humanismo* en la traducción de Wagner de Reyna, ese "algo previo" es lo que se llama ec-sistencia; "en ésta consiste el ser el hombre, como algo absoluto y anterior respecto de la existencia considerada como acto de la esencia" (Quiles 1950: 1085).

Según Quiles, en el último Heidegger se advertía la contradicción central de su pensamiento y se preguntaba: "¿No es un contrasentido que el hombre para ser su substancia haya que "salir de sí" y estar "fuera de sí", y

por lo tanto en lo que no es “sí” sino “otro” respecto del hombre?” (Quiles 1950: 1086). Es así como la ex-sistencia no puede darnos la última substancia del hombre, la ruta debe llevarnos a “hacia adentro”, no como *ec-sistere*, sino como *in-sistere*. Su esencia sólo se cumple cuando entre dentro de sí mismo por la vía de la in-sistencia, recobrando su “auténtica existencia”. Es allí cuando cobra conciencia de la contingencia de su propio ser, y surge la angustia de la radical insuficiencia de sí mismo: “Y es entonces cuando, falto de fundamento al tocar lo más profundo de su ser, ha de seguir todavía ahondando hasta encontrar el fundamento en que se apoya su radical insuficiencia” (Quiles 1950: 1087).

De esta manera, sin abandonar la lógica del pensamiento existencialista, Quiles intentaba una solución agregando el concepto de in-sistencia y, con éste, el camino de la necesidad de Dios y la superación de la angustia: “Si la esencia del hombre es ‘in-sistir’, la esencia del Fundamento absoluto no puede ser ‘in-sistir’ (estar en otro) sino sistere, estar o ser simplemente en sí mismo; diríamos que el Fundamento en que el hombre ha de in-sistir es Sistencia absoluta” (Quiles 1950: 1087).

Otra de las visiones críticas del existencialismo vino del profesor de la UBA Miguel Ángel Virasoro, quien pertenecía a la corriente de filosofía laica cercana a Astrada. Presentó “Existencia y dialéctica” como un “ensayo” en donde se proponía sustituir el concepto de “angustia” como ruta y acceso por excelencia al conocimiento del *Dasein* por el de “ansiedad” como dualidad dialéctica y superadora. Según Virasoro, el error fundamental del existencialismo era el de poner la noción de “angustia” en el centro del análisis sobre el ser. En cambio, “La ansiedad es la primera carta dialéctica de la libertad, el motor o fuerza inmanente originaria de la existencia” definía Virasoro. En la ansiedad está incluida la angustia, pero sólo como uno de sus momentos en tanto hay “un momento positivo, que es movimiento de tensión hacia el ser” y un momento negativo que ha sido llamado “angustia”, movimiento de huida, de retracción ante lo inauténtico” (Miguel Ángel Virasoro 1950: 1094). A través del estado más originario y general de la “ansiedad” (con sus dos momentos: de impulsión o deseo y de angustia) la existencia, sostenía Virasoro, se deja ver como “proyecto libre” y el *Dasein* “deja de ser fantasma fugitivo e inasible tras de cuya pista se viene afanando Heidegger desde hace un cuarto de siglo” (Miguel Ángel Virasoro 1950: 1095).

En “El problema moral en la filosofía de Heidegger” el profesor santafecino Rafael Virasoro advertía que si bien la moral no había sido tratada

de manera explícita en Heidegger, en el concepto y descripción de la antítesis autenticidad-inautenticidad se dejaban entrever notas que “necesariamente caen en la polaridad: bueno-malo” (Rafael Virasoro 1950: 1101).

Repetidamente ha señalado Heidegger que el existir inauténtico, así caracterizado, no debe ser considerado en modo alguno desde el punto de vista moral. Pero no sé en que forma puede entenderse esto. Porque aunque Heidegger, llevado por sus propios prejuicios, pretenda ignorarlo no se ve cómo podría dejar de atribuirse un valor positivo, y con ello una superior condición moral, al afán de verdad, a ese afán que a él mismo lo impulsa a buscar desinteresadamente el sentido del ser en general, con respecto al voluntario sometimiento de las apariencias, a la no-verdad (Rafael Virasoro 1950: 1102).

Para Rafael Virasoro el “prejuicio” más importante de Heidegger y el que le impedía “penetrar en la compleja realidad de la existencia humana” era el concepto de “angustia” como el sentido central de la existencia (Rafael Virasoro 1950: 1105). En contraposición, Virasoro proponía la “esperanza” como concepto más constitutivo de la existencia que la angustia y, contrariamente a ésta, “reveladora de un ser trascendente a la muerte misma” (Rafael Virasoro 1950: 1105).

Por sobre la muerte, el ser de la vida humana se afirma en la eternidad. Precisamente, y a diferencia de todo otro ser que vive, lo que caracteriza al hombre en este sentido es que él puede transformar en libertad el hecho de morir, esto es, convertir lo que para otros seres significa el fin definitivo en un momento positivo para afirmarse a sí mismo en la eternidad (Rafael Virasoro 1950: 1105).

Con los conceptos de “in-sistencia”, “ansiedad” y “esperanza”, Quiles y los hermanos Virasoro expresaron diferentes formas de completar la analítica existencial heideggeriana como un momento positivo. Para los filósofos argentinos la superación de Heidegger se debía dar a través de una vuelta a lo trascendental-divino en la “in-sistencia” o a través de un concepto de libertad que superase el de la angustia en la “ansiedad” o la “esperanza” de eternidad después de la muerte. Reacciones y postulados similares a los alcanzados por los filósofos argentinos encontramos en las ponencias de los colegas alemanes, quienes también disputaban sus posiciones en torno a la figura de Heidegger (ver capítulo 4).

Luis Juan Guerrero y un oculto foco frankfurtiano

En algunas disciplinas especiales, como la Estética, el debate con el tomismo no tenía la misma gravitación que en la metafísica o la filosofía de la existencia. Dentro del campo filosófico argentino esto se debía, en parte,

al hecho de que la figura central en la enseñanza y la investigación estética del país estaba desde los años treinta a cargo de Luis Juan Guerrero (ver capítulo 1). Pionero en la lectura de representantes de la Teoría Crítica como Adorno, Horkheimer y Benjamin, Guerrero disertó en el CNF sobre “Escenas de la vida estética” en la primera sesión plenaria y leyó “Torso de la vida estética actual” en la sección de Estética.

Guerrero interpretaba la actual situación del arte utilizando los conceptos de las todavía poco conocidas obras de Estética de Benjamin en Argentina. Los nuevos medios masivos –como la radio, el cine y la televisión– eran descriptos por Guerrero como una “máscara” que ocultaba el fenómeno de “cosificación” de las energías estéticas y de “extrañamiento” de la propia vida (Guerrero 1950: 1469). La obra de arte, emancipada de su total integración en el seno de una cultura, es decir, “destruido el nimbo de la tradición que antes la rodeaba” se muestra como “torso o fragmento de la vida estética” e inunda el mercado, por medio de la “reproducción técnica” (Guerrero 1950: 1473). Para Guerrero, el triunfo de la mentalidad burguesa daba a la obra de arte una “in-dependencia ficticia” en tanto la ha convertido en un “sistema racional de signos”, encargados de traducir su temple puramente “subjetivo y privado”. Así, “una gran parte de las actividades artísticas de nuestro tiempo se está convirtiendo aceleradamente en resortes de la producción industrial y los grandes monopolios dejan poco o ningún lugar a la obra independiente” (Guerrero 1950: 1468). Guerrero cerraba esta crítica ponencia con la siguiente sentencia: “Por eso ante cualquier manifestación característica del arte contemporáneo –como la novela y el cine– debemos aprender a conjugar la promesa de un destino maravilloso con los peligros de un proceso de degradación que puede convertirlo en el más auténtico y poderoso ‘opio de los pueblos’” (Guerrero 1950: 1473-1474). Esta ponencia despertó el interés de los colegas alemanes, quienes abogaron por una traducción y publicación de ese texto en Alemania (ver capítulo 4) y mostró a su vez la diversidad de perspectivas que se expresaron en el congreso.⁴⁶

Existencialismo y neotomismo: una contienda sin resolución

Los testimonios sobre las disputas que se dieron a lo largo del CNF entre la corriente fenomenológica-existencialista y el tomismo y las diversas

⁴⁶ Sobre la temprana recepción de la Escuela de Frankfurt en Luis Juan Guerrero ver: García (2009 y 2010b).

versiones de su resolución dan cuenta de las duras luchas por el “capital simbólico” del campo filosófico en el primer peronismo.⁴⁷

“En esas jornadas memorables la fenomenología existencial desplazó a la escolástica” (Maturó 2009). Esta conclusión de Graciela Maturó en una publicación en conmemoración de los 60 años del CNF fue la que recogieron muchos testigos, especialmente los ligados a posiciones laicas. En el tercer número de *Cuadernos de Filosofía* publicado en diciembre de 1949, Carlos Astrada señalaba la siguiente polémica conclusión en contra de los católicos:

Fue evidente la polarización de los congresales en las dos corrientes en que se dividieron las opiniones: la de la problemática contemporánea encauzada en el existencialismo, y la del tomismo tradicional y neo-escolasticismo. Pero si presentes ambas, muy diferentes han sido la calidad y la hondura de sus mensajes, a tal punto que, la módica escolaridad del tomismo —especialmente del cultivado entre nosotros— vino a perfilar con más netos relieves el vigor y profundidad de la problemática contemporánea y de los filósofos que en nuestro país se mueven en ella. Más discreta actuación cupo a otro sector de la apologética, el suarismo. El neo-tomismo reeditó frente a la labor del pensamiento secular la actitud polémica que lo viene caracterizando desde su advenimiento a raíz de la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII; sólo que esta vez tenía que particularizarse con la nueva problemática filosófica. En su constante esfuerzo por amoldar las tendencias de la filosofía moderna y contemporánea a las fuentes de la dogmática, ha conseguido hasta ahora sobrevivir por obra de la negación de las grandes filosofías contra las cuales ha reaccionado y a cuya vera discurre apologéticamente (Astrada 1949b: 60-61).

La conclusión de Astrada fue disputada por el sacerdote Octavio N. Derisi en el número 12 de la revista católica *Sapientia* también publicada en 1949. Las corrientes dominantes han sido, señalaba Derisi, la fenomenología, la axiología y sobre todo el existencialismo y el tomismo. La lucha entre el existencialismo ateo y católico, por una parte, y del realismo crítico tomista, por otra, ha sido la nota más frecuente en las conversaciones del Congreso, decía Derisi, y destacaba en su comentario a los delegados existencialistas que habían representado tendencias abiertas a una “auténtica trascendencia, incluso divina” en contraposición a la tendencia “atea y cerrada” de los heideggerianos, es decir, la representada por Astrada. En

47 El segundo día de comenzado el congreso, los delegados portugueses —el tomista Severiano Tavales y el existencialista Delfim Santos— coincidían en que las dos corrientes fundamentales que estaban en disputa en el congreso eran las que representaban ellos mismos en su país. En: *Los Andes* (Mendoza, 01.04.1949) Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

franca oposición a las conclusiones de su colega de la UBA, concluía Derisi su defensa del tomismo:

Vigorosamente representado por filósofos extranjeros y argentinos, el tomismo —incluyendo en él tendencias escolásticas no enteramente tomistas— puede decirse que estuvo presente en todas las sesiones y reuniones del Congreso y dejó escuchar su voz ya en exposiciones positivas y constructivas ya en objeciones a los sistemas contrarios. El tomismo ha demostrado una vez más su vigor y perennidad al dar su solución clara y precisa a los problemas de la hora presente con sus principios eternos y, por eso mismo, siempre válidos para cualquier época, como tomados que están del ser trascendente y no fruto de una concepción de una determinada edad y mucho menos de una visión personal. De aquí que, lejos de envejecer, posee una constante y renovada vitalidad, como se ha puesto de manifiesto en esta ocasión (Derisi 1949: 173).

Las disputas entre los sectores laicos y católicos se extendió hasta la pronunciación de las llamadas “ponencias finales” del congreso, ocho conclusiones generales leídas al final del certamen y presentadas por el Comité Ejecutivo. La “afirmación de la existencia del espíritu sobre la materia, de la existencia de la realidad trascendente y divina más allá y distinta de la realidad humana” era sin duda una de las conclusiones ganadas por el sector tomista. “Sin ser específica y exclusivamente tomista y pese a su amplitud genérica, tales conclusiones son verdaderas y, como tales, el tomismo —que aspira a aprehender toda la verdad del ser— las aplaude y considera suyas. Por lo demás, el Congreso no se ha maculado con ninguna conclusión falsa” (Derisi 1949: 179) enfatizaba Derisi en su comentario sobre las conclusiones:

De todos modos, estas conclusiones, aceptadas y proclamadas por unanimidad por la Asamblea Plenaria del Congreso, dejan a salvo un acervo doctrinal fundamental común a las diversas tendencias filosóficas del Congreso y abren la posibilidad de trabajar desde él para lograr una mayor unanimidad, sobre una base de mutuo respeto y comprensión, no de doctrina, porque la verdad es intolerante con el error, pero sí personal, que permite prolongar y mantener permanentemente vivo el diálogo filosófico iniciado en este Congreso, por encima de pasiones y posiciones personales, puesto los ojos de la inteligencia únicamente en la verdad, la cual, en definitiva —se lo admita o no— es realmente el mismo Dios o procede de Dios: *Omnis veritas a Spiritu Sancto est* (Derisi 1949: 179).

En una nota de la revista *Ciencia y Fe*, publicada en junio 1949, los bandos en disputa se definían entre existencialistas y escolásticos, quienes a su vez estaban internamente divididos. Los existencialistas se enfrentaron entre “un Existencialismo cerrado respecto a Dios” y “un Existencialismo abierto a Dios y al Cristianismo”:

A su vez el grupo de Escolásticos se ha presentado también dividido en dos sectores: un escolasticismo cerrado sobre sí mismo, para el cual no existe posibilidad de superar la pura contingencia del hombre sino dentro de la Filosofía Escolástica y más particularmente de la Filosofía Tomista en su más rígida interpretación, y otro escolasticismo que manteniendo los elementos positivos fundamentales de la escolástica se abre a lo que la Filosofía Existencial parece aportar a su vez de positivo y cree poder integrar en la Filosofía de base escolástica las experiencias aportadas por las nuevas tendencias.⁴⁸

A diferencia de la dirección de *Sapientia* bajo Derisi, para otros sectores del cristianismo en torno al Colegio Máximo de San Miguel, el grupo de filósofos escolásticos presentes en el congreso también había mostrado una puja en su interior.

Otros testimonios de la confrontación tomismo-existencialismo puedan recogerse de los invitados extranjeros. El filósofo alemán Eugen Fink, presente en el congreso, escribía en una carta a su amigo Felix Kaufmann en EE.UU. sobre la hegemonía alemana en las ponencias y su enfrentamiento con el tomismo, lamentando el poco influjo de otras corrientes de pensamiento: “Esencialmente, el congreso fue un diálogo entre la filosofía alemana y el tomismo. La delegación alemana se conformó de seis profesores, la mayoría fenomenólogos y discípulos de Heidegger. Lo que se echó de menos fueron representantes de lógica, de la filosofía de la ciencia”.⁴⁹

En sus memorias, Hans-Georg Gadamer retomó los interrogantes que se presentaron en la confrontación de ambas tradiciones, sin asumir una postura ganadora en la contienda:

Así el verdadero tema del congreso resultó la confrontación entre el pensamiento cristiano de tradición tomista y el pensamiento de la filosofía alemana moderna. Santo Tomás fue no menos citado que Husserl y Heidegger. El congreso fue controlado por el tema de la metafísica. La manera de pensar del positivismo y pragmatismo en contra de la metafísica no tuvo representantes, ya que el congreso estuvo integrado por muy pocos filósofos anglosajones. Los dos frentes que se enfrentaron fueron: el tomismo y el existencialismo, aunque éste último constituye una forma de expresar en conjunto todo lo “moderno”, es decir, todo pensamiento fuera del dogmático contexto de la Iglesia. El verdadero existencialismo, como el que han desarrollado los franceses en la última década, sobre todo Sartre, tuvo un rol secundario (Gadamer 1977: 148, traducción propia).

48 “El primer Congreso Nacional de Filosofía en la Argentina visto por dentro” (1949). En: *Ciencia y Fe*, N° 18, Página 138.

49 Carta de Eugen Fink a Felix Kaufmann (Freiburg i. Br., 8.06.1949) en: Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura E15/ 513). Traducción propia.

Así, para Gadamer si las posiciones encontradas estaban concentradas entre el tomismo y el pensamiento de la tradición moderna alemana, especialmente el existencialismo heideggeriano, esta situación dejaba abiertos interesantes interrogantes y se preguntaba: ¿Puede el tomismo y sus métodos tradicionales comprender los interrogantes de la existencia, tal cual lo presenta la filosofía actual? ¿O es la relación del pensamiento moderno con el tradicional, necesariamente antitético, algo así como un ateísmo metodológico, que no sabe de verdades santas? ¿Hay una teología natural o todo conocimiento divino es necesariamente una revelación y todo conocimiento natural impío? ¿Tiene razón el pensamiento moderno cuando persigue una metafísica de lo finito frente a la metafísica del Dios infinito? (Gadamer 1977: 148, traducción propia).

“En mi opinión”, expresaba el profesor italiano Nicola Abagnano, “son las novísimas corrientes filosóficas contemporáneas, el existencialismo por ejemplo, conspicuamente representadas en la Argentina, las que han dado un tono más vivo y actual a este Congreso, a la vez se ofrecen como las más promisorias para el pensamiento argentino”.⁵⁰ Para el profesor Carlos E. Castañeda, invitado de la Universidad de Texas, el Congreso había mostrado “el eterno conflicto entre la antigua filosofía y las desbordantes corrientes del pensamiento moderno”⁵¹ y por esa razón esos debates, que siguieron en el medio universitario local hasta extinguido el primer peronismo, eran de muy difícil resolución.

La abierta disputa entre el tomismo y los laicos mostraba, a la mirada extranjera, que el congreso no estaba especialmente restringido a un grupo particular, ni que los filósofos argentinos estaban obligados a pertenecer a una corriente particular de pensamiento o a una doctrina política. “Todo fue organizado de la forma más generosa, sin la impresión de intentar efectos políticos”⁵² escribía el fenomenólogo Eugen Fink a su amigo Felix Kaufmann en EE.UU. a la llegada de Argentina. Por otro lado, los testimonios de los invitados extranjeros expresaron el alto grado de autonomía de las discusiones filosóficas con respecto a la política. Gadamer señalaba la “irrestringida libertad” con que las diferentes posiciones fueron repre-

50 *Boletín Noticioso del Primer Congreso Nacional de Filosofía* N° 7 (Mendoza, 9.04.1949).

51 *La Universidad y la Revolución*, Universidad Nacional de Cuyo, Ministerio de Educación de la Nación. 1950, Mendoza. Página 130.

52 Carta de Eugen Fink a Felix Kaufmann (Freiburg i. Br., 8.06.1949) en: Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura E15/513). Traducción propia.

sentadas y discutidas. El profesor español Ramón Ceñal Lorente señalaba “un clima de absoluta libertad para toda legítima forma de pensamiento”⁵³ y Carlos Casteñeda de la Universidad de Texas: “La verdad es la finalidad y por consiguiente no se le ha puesto traba alguna a la libertad de expresión de la opinión ni a la libertad del pensamiento”.⁵⁴ Incluso Peter Alemann del periódico antiperonista *Argentinisches Tageblatt* destacaba que para la mirada de los filósofos alemanes durante el Congreso no se había detectado represión directa, sino más bien la importancia que la filosofía tenía en el Estado peronista:

El discurso del propio presidente sobre los fundamentos filosóficos del peronismo dejó una buena impresión en tanto –hay que decirlo– desde Platón el ideal de la filosofía consiste en que los filósofos aconsejen a los gobernantes. En sí no se percibieron influencias políticas, sacando el hecho de que al cierre los participantes extranjeros recibieron de regalo una caja con nombre y manija en la que había un paquete completo de libros sobre la doctrina partidaria peronista, entregada con la tarjeta personal de “Juan Perón”.⁵⁵

La propaganda peronista se hizo presente, sobre todo, en los actos de apertura y clausura del congreso, especialmente con la llegada del presidente Juan D. Perón para el final del congreso.

3.4. El discurso filosófico en el campo político del primer peronismo

Siguiendo a Peter Waldmann (2008), una de las crisis a las que tuvo que responder el gobierno de Perón al hacerse cargo del gobierno en 1946 fue la denominada “crisis de identidad” (Waldmann 2008: 21). El discurso político de la “tercera posición” fue una respuesta del oficialismo a la crisis.

53 Ceñal Lorente, Ramón. En: *La Universidad y la Revolución*, Universidad Nacional de Cuyo, Ministerio de Educación de la Nación. 1950, Mendoza. Página 127.

54 Casteñeda, Carlos. En: *La Universidad y la Revolución*, Universidad Nacional de Cuyo, Ministerio de Educación de la Nación. 1950, Mendoza. Página 130.

55 Alemann, Peter (1949). “Begegnung mit deutschen Professoren. Randbemerkungen zum Philosophie-Kongress in Mendoza”. Recorte del *Argentinisches Tageblatt* en: Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura: E15 / 266). Traducción propia del original: “Die Präsidentenrede selber über die philosophischen Grundlagen des Peronismus, machte insofern einen guten Eindruck, als man sich sagen muss, dass seit Plato ja das Ideal der Philosophen darin besteht, dass die Philosophen die Regierenden beraten. Im Übrigen war keine politische Beeinflussung zu bemerken, ausgenommen dass den ausländischen Kongressteilnehmern zum Schluss ein Kistchen mit Namensplakette und Griff geschenkt wurde, in dem ein ganzes Paket Bücher über die peronistische Parteidoktrin zu finden war, überreicht mit der Visitenkarte ‘Juan Perón’”.

La estrategia pretendía ser capaz de aglutinar a un sector de la población antes ignorado por la dirigencia política: los trabajadores organizados. La lógica amigo-enemigo del peronismo no tardó en desarrollar una ruptura al interior de la sociedad como nunca antes había tenido lugar en el país.

El 11 de marzo de 1949 el Congreso Nacional había aprobado la Reforma de la Constitución Nacional, uno de los instrumentos de transformación social y política más importantes del período y la polarización entre los sectores adversos y de apoyo al peronismo se agudizaba.⁵⁶ Además de la posibilidad de reelección presidencial, la nueva constitución incluía novedosas reformas sociales, como los “derechos especiales” del trabajador, la familia y la ancianidad, los derechos sobre la educación y la cultura, el establecimiento de la denominada “función social de la propiedad” y la disposición de mayores facultades estatales frente a la economía, los recursos nacionales y la propiedad de los servicios públicos.⁵⁷ En este contexto, Perón se encontraba en el momento de mayor efervescencia de las reformas sociales, políticas y económicas de su primer gobierno y en la definición de los fundamentos de una “doctrina” que no estaba exenta de profundas disputas de poder al interior del movimiento.

En el congreso filosófico hubo tres acontecimientos de mayor incidencia del campo político: la apertura del 31 de marzo, el cierre del 9 de abril y el acto académico en el Teatro Colón de Buenos Aires el 13 de abril de 1949. En esas tres ocasiones se escucharon discursos de actores políticos en los que se evidenciaron los conflictos ideológicos dentro del movimiento peronista, en plena formación de su doctrina, y además, las diferentes interpretaciones y “usos” de conceptos provenientes del campo filosófico.

En ninguna otra oportunidad se habían dado con tal magnitud las transferencias de ideas del campo filosófico académico al campo político ¿Qué es lo que tenía el discurso filosófico para hacerlo tan atractivo para los actores políticos? Siguiendo la hipótesis de Gingras (2002), mientras más “abstracta”, “elástica” y “abierta” es una teoría, es más fácil su transferencia a otros contextos. El discurso filosófico podía ser fácilmente transportado, ya que además, según su propia definición, se trataba de una forma de

56 Las discusiones por la reforma habían suscitado conflictos tanto con la oposición como también al interior del campo peronista. Dotti (2008) ha desarrollado con detalle la influencia de pensadores alemanes en las discusiones parlamentarias por la reforma de la constitución, especialmente en Arturo Sampay.

57 CONSTITUCIÓN NACIONAL JUSTICIALISTA (1953). Ministerio de Educación de la Nación. Buenos Aires.

discurso “universal” con eje en la búsqueda de la verdad. En este sentido, cabe agregar que el discurso filosófico del existencialismo en boga aportaba conceptos generales y abstractos como “autenticidad” y “angustia” que se prestaba a “usos” muy diversos (Dotti 2008) y, como hemos mencionado, eran en el contexto argentino reinterpretados y discutidos tanto por laicos como por católicos. De esa constelación aprovechó el peronismo, utilizando el abstracto y abierto mundo conceptual filosófico en la definición de una doctrina política original pero que encerraba, asimismo, densas contradicciones. Siguiendo a Altamirano, Perón mismo había proclamado que “la doctrina debía ser elástica y había que mantenerla actualizada” (Altamirano 2002: 238). Así, podríamos decir que uno de los criterios de Perón en su interés por la filosofía se basaba en el hecho de tratarse de una disciplina abierta a concepciones universales, con problemas comunes que abarcaban el pensamiento laico y católico y con alto grado de abstracción y apertura.⁵⁸

El periódico *Democracia*, anunciaba la apertura del congreso filosófico con una reflexión en la que definía a la filosofía como “una forma superior de militancia” y la exigencia de dar un ejemplo para el mundo en “crisis”:

Una militancia a la luz del día, a la de los problemas esenciales de nuestro siglo, que eleva sus ideas y arbitra sus soluciones en plataformas de carácter social. Una militancia argentina que como expresión de un pensamiento superior, infinitamente puro y solidario, rebase fronteras, razas y religiones y vaya a ofrecerse generosa y humildemente a la sed social del espíritu humano que se busca a sí mismo en angustiada revelación.⁵⁹

En el discurso de apertura pronunciado por el rector y presidente del Comité Ejecutivo del Congreso, el profesor Irineo F. Cruz, éste apelaba a la idea de que la filosofía significaba “un tramo indispensable de madurez” para la realización de la cultura nacional, en el contexto de “angustia” del mundo contemporáneo:

Sólo una Nación que sea capaz de volverse sobre sí misma y superarse en sus fallas y en sus aciertos bajo la custodia de la reflexión filosófica: sólo una Nación capaz de este esfuerzo y de esta confrontación, puede llegar a la esperanza

58 Con el pseudónimo “Descartes” Perón firmó numerosos artículos publicados en *Democracia* y compilados bajo el título *Política y Estrategia. No ataco, critico* y publicado en 1952 por la Subsecretaría de Informaciones de la Presidencia. El libro fue traducido al alemán, francés e inglés.

59 *Democracia* (Buenos Aires, 30.03.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

de un perfil que la distinga y concierne con caracteres propios, entre las culturas nacionales que la rodean con ventaja de ya lograda madurez. Sólo después de instaurada esta responsable vigilia filosófica, un pueblo aún joven como el nuestro, abocado a decisiones de destino, puede afrontar un programa de educación ciudadana y puede promover la formación de una conciencia ética nacional que le permita cumplir con las exigencias impostergables que plantea el imperio de su mayoría de edad en el actual juego angustiado de las circunstancias del mundo que vivimos (Cruz 1950: 59).

La filosofía “resuena más allá de sus gabinetes cerrados para repercutir en las sociedades y en la vida de los pueblos”, señalaba el rector cuyano, y apelaba así a los congresistas presentes a someter a la consideración filosófica los conceptos fundamentales que inspiran “nuestro actual movimiento de recuperación argentina” (Cruz 1950: 59). El tono fundamentalmente laico de los discursos de Cruz cambió al tomar la palabra el Ministro de Educación de la Nación, Oscar Ivanissevich. Médico de formación, Ivanissevich representaba una de las posturas más conservadoras en la política educativa del peronismo y su discurso resaltaba la pérdida de la ética y la moral ante el materialismo imperante en el mundo contemporáneo: “El materialismo es una enfermedad curable a plazo cierto porque lleva en sí mismo los antígenos necesarios para producir los anticuerpos curativos. La soledad inmensa de su alma vuelve al hombre fatalmente a la vida del espíritu” (Ivanissevich 1950: 55). El ministro presentaba al presidente Perón como un “filósofo práctico” que había desarrollado el país como “una playa de amor y de esperanza”. El índice “jamás superado” de inscripción en universidades y escuelas y las cifras más bajas de criminalidad de la historia eran expresión de la “nueva Argentina”:

Tenemos una doctrina y un maestro que por primera vez en la historia de la República usa más del ejemplo que del precepto. Un filósofo práctico que está realizando pacíficamente ante los ojos asombrados del mundo, lo que nadie pudo realizar sin coerción y sin sangre. La felicidad de un pueblo por la conquista de sus derechos. La dignificación del hombre por la conquista de su libertad. La espiritualización de las masas que creen ahora en su bandera, en la Patria y en Dios, porque saben que ellos no son materia deleznable sino sople divino que trata de escaparse de la bestia (Ivanissevich 1950: 52).

Ambas posturas de peronistas, la de Cruz e Ivanissevich, encontraron diferentes ecos en el discurso de clausura de Perón. El peronismo tejía para el cierre del congreso filosófico una maniobra espectacular. Ya desde el primero de abril se anunciaba en los periódicos que el gobernador de la provincia de Mendoza –Blas L. Brisoli– se había trasladado a la capital “a

fin de coordinar los agasajos que se le tributarán al presidente de la República” en ocasión de concurrir al acto de clausura de dicho Congreso y “en cuya oportunidad pronunciará un discurso, señalando la transcendencia del certamen”.⁶⁰ Los preparativos de la recepción incluían la organización de una gran concentración popular:

Por otra parte, las autoridades locales del Partido Peronista están trabajando activamente en la organización de la recepción popular que se efectuará al general Perón y su señora esposa el día indicado, habiéndose efectuado una reunión de dirigentes departamentales, en la que se consideraron numerosos aspectos y detalles relacionados con el programa de agasajos.⁶¹

El 8 de abril de 1949, el presidente Juan D. Perón y Eva Perón partieron de la estación de Retiro de Buenos Aires en un tren especial rumbo a la capital mendocina. En el medio de una inmensa expectativa de la prensa nacional, el viaje se anunciaba con el propósito explícito de asistir a la clausura del CNF:

Se hicieron presentes en la estación de Retiro para saludar a los viajeros, los ministros de relaciones exteriores, defensa nacional e interino del ejército, obras públicas, transportes, salud pública y aeronáutica; el Gobernador de la Provincia de Buenos Aires, el ministro de la Corte Suprema de Justicia, Doctor Rodolfo G. Valenzuela; el presidente del bloque peronista de la Cámara de Diputados y el jefe del Ceremonial de Estado. Además, un público numeroso.⁶²

En la comitiva oficial que viajó junto al jefe de Estado había importantes funcionarios del gobierno nacional junto con estudiantes universitarios, secundarios y terciarios, especialmente convocados. Con Perón viajaban el Ministro de Educación Oscar Ivanissevich, el jefe de la Casa Militar Guillermo D. Plater y el Secretario Administrativo de la Presidencia Carlos Vicente Aloe. Los ministros de Hacienda, Economía, Trabajo y Previsión e Industria y Comercio; el titular de finanzas y el Presidente de la Cámara de Diputados viajaron en un “convoy que sirve de piloto al presidencial” mientras que el Ministro de Interior, el de Agricultura, el director general

60 *Crítica* (Buenos Aires, 01.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

61 *Crítica* (Buenos Aires, 01.04.1949)

62 *La Prensa* (Buenos Aires, 08.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

de tierras y el jefe de la policía federal viajaron en avión.⁶³ Siguiendo a la prensa, el tren con el que eran trasladados Perón y Evita fue parando en diferentes localidades donde se los esperaba con una multitud.

Para la llegada del presidente y su extensa comitiva de ministros y funcionarios de Estado a la ciudad de Mendoza se preparó una multitudinaria recibida en la estación San Martín y sus alrededores, promocionada por el decreto de feriado en todo el territorio provincial y la adhesión de todos los gremios. “...ni aún en un acto de tal importancia que revistió la declaración de la Independencia Económica en Tucumán el 9 de julio de 1947, concurrieron en número tan significativo los principales funcionarios de la Nación”⁶⁴ declaraba el diario mendocino. “Se calcula que concurrirán a esa ceremonia más de doscientas mil personas”,⁶⁵ anunciaba *Democracia*.

El acto de recibida tenía todos los ingredientes de la propaganda peronista, el periódico oficialista *Crítica* describía el “ambiente de júbilo” y “clamorosa recepción”:

Todas las calles centrales y arterias de acceso a la estación, fueron embanderadas con los colores patrios y grandes cartelones reproduciendo las efigies del primer mandatario de la nación y su señora esposa, doña Eva Duarte de Perón (...). Luego de pronunciar el intendente municipal el discurso de bienvenida el primer magistrado de la Nación y sus acompañantes ocuparon un automóvil descubierto, el que se dirigió a la calle Las Heras, cuyas aceras estaban atestadas de público que saludó el paso del general Perón, su señora esposa y miembros de su comitiva.⁶⁶

La primera actividad pública del presidente Perón y Eva Duarte de Perón fue asistir a la entrega de diplomas a los primeros 84 egresados obreros del Instituto del Trabajo de la UNCuyo. El rector Irineo F. Cruz era un entusiasta precursor de la política universitaria obrerista del primer peronismo. Según su iniciativa se había fundado en 1947 el citado Instituto del Trabajo para la formación profesional de obreros y obreras en el ámbito universitario. Así, en esa ocasión, Cruz pronunció un breve discurso en el que destacaba que la joven Universidad de Cuyo estaba “esforzada” en

63 *El Laborista* (Buenos Aires, 09.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

64 *Los Andes* (Mendoza, 09.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

65 *Democracia* (Buenos Aires, 05.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

66 *Crítica* (Buenos Aires, 10.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

interpretar los postulados “revolucionarios” del peronismo que propugnan la realización de una cultura de contenido “fundamentalmente argentino” al reencuentro de la “autenticidad histórica” (Cruz 1950: 113). Horas después, Perón se dirigía a la clausura del Congreso, donde el rector volvió a hablar, precediendo al presidente en el uso de la palabra: “Sin precedencia histórica, según mi entender, un mandatario que sabe salir al encuentro de los humildes, sabe también ascender –como hoy lo hace– al alto estrado de la cátedra filosófica para debatir en ella su pensamiento y expresar los fundamentos de su doctrina” (Cruz 1950: 129). Cruz insistía en la idea de que la cultura argentina “sólo haciendo balance de sí misma en la reflexión filosófica” puede emprender su gran avenida de perfección sin atajos erróneos, “abierta hacia la autenticidad de su perfil nacional” (Cruz 1950: 129).

Los Andes anunciaba la llegada de Perón y una gran comitiva como la demostración del “deseo de otorgar a este primer congreso una jerarquía intelectual y oficial que resultan consagratorias” y como “homenaje a las delegaciones de especialistas nacionales y extranjeros de la filosofía”.⁶⁷ El esperado discurso que pronunció Perón significaba entonces la definición de una doctrina en disputa y una muestra de su potencial hacia la esfera internacional. El diario *Democracia* anunciaba la exposición de Perón:

En esa oportunidad, ante los representantes del pensamiento trascendental europeo y americano que nos visitan y las delegaciones de todas las universidades argentinas, el general Perón pronunciará un discurso magistral en el que, sin duda alguna, ya que la filosofía es la forma superior de la militancia, expondrá los fundamentos filosóficos argentinos que forman la médula y actúan como razones determinantes, sutilmente ligadas a la actualidad económica, política y social.⁶⁸

En los titulares del diario porteño *Crítica* del 2 de abril se expresaba: “El primer Magistrado expondrá su doctrina ante el Congreso de Filosofía” y el 8 de abril “se anticipa que el discurso del general Perón será una magistral pieza oratoria, pues en el mismo expondrá algunos aspectos de su doctrina política”. Nunca antes un congreso de filósofos había provocado la coordinación de gremios de trabajadores, prensa, gobernadores, ministros, escuelas y estudiantes de todos los niveles educativos ¿qué estaba en juego en el plan del oficialismo?

67 *Los Andes* (Mendoza, 09.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

68 *Democracia* (Buenos Aires, 20.03.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

La “tercera posición” en clave filosófica y la tradición alemana

En el medio de los conflictos internacionales entre el poder socialista soviético y los países capitalistas occidentales, el peronismo ensayaba una posición que se declaraba tanto anticomunista como antiliberal. Este modelo, autodenominado “tercera posición” no estuvo exento de profundos conflictos internos y Perón –indiscutido líder de esta curiosa conjunción– tenía la capacidad de moverse en terrenos ideológicos diversos y cooptar las demandas de diversos grupos de apoyo.

El movimiento peronista se concretaba en una alianza entre la burguesía industrial y la clase trabajadora, con el apoyo inicial de la Iglesia católica y una parte del poder militar. Se trataba de un modelo económico capitalista, industrialista y fuertemente proteccionista, con acento en los derechos de los trabajadores organizados. Este proyecto fue apoyado por católicos y conservadores como también por socialistas y laicos nacionalistas. Los libros y discursos de Perón –especialmente frente a los filósofos del CNF– son centrales para comprender esas maniobras ideológicas del peronismo, en las que se debía responder doctrinariamente a varios grupos de poder en puja.

Antes de proceder a la lectura de sus tesis, Perón comenzó el discurso con un saludo a los congresales, donde expresaba el deseo de que “al pisar esta tierra os hayáis sentido un poco argentinos” en tanto “para el corazón argentino, en nuestra tierra, nadie es extranjero, si viene animado del deseo de sentirse hermano nuestro”.⁶⁹ Perón despertó sin duda el asombro de los delegados europeos con un saludo inicial que apelaba al saber filosófico como fuente de inspiración en su conducción política: “Alejandro, el más grande general de todos los tiempos, tuvo por maestro a Aristóteles. Siempre he pensado que mi oficio algo tenía que ver con la filosofía. El destino me ha convertido en hombre público. En este nuevo oficio, agradezco cuando nos ha sido posible incursionar en el campo de la filosofía”.⁷⁰

Mucho se ha discutido y especulado sobre la intención y el contenido del discurso de Perón en la clausura del CNF de Mendoza y sobre quién o quienes escribieron para el presidente este mensaje clave en la historia de la

69 *Democracia* (Buenos Aires, 10.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

70 *Democracia* (Buenos Aires, 10.04.1949)

ideología peronista.⁷¹ Sea cual fuere la resolución del enigma de los autores, en un recorrido completo de las 22 tesis que componen el texto, se advierte un evidente corte, tanto ideológico como argumentativo, que divide al discurso en dos momentos, el católico-tomista y el secular. Las primeras once tesis de tono tomista ocuparon un lugar marginal en el discurso y advertían en un estilo confuso y repetitivo la tesis de la pérdida de la moral y de la ética y una crítica al marxismo parecida a la hecha por el ministro Ivanissevich en el discurso de apertura al CNF. El núcleo del programa peronista, la denominada “tercera posición” se evidenció en la segunda parte, mucho más extensa y con un tono argumentativo completamente secular. Lo que unió a ambos textos es que todas las referencias a la filosofía eran tomadas de la tradición europea: antigua, medieval, moderna y contemporánea e incluso con algunas referencias al orientalismo, pero no había ninguna referencia a la denominada “ideología nacional”. Perón se alineaba entonces al plano “universal” filosófico y a la intención de expresar los fundamentos de su doctrina para ser entendidos a nivel internacional. Perón advertía a los visitantes extranjeros que su discurso trataba de explicar la “original posición” de la Argentina dentro de la tradición europea y como “idea sintética de base filosófica”. Estas ideas “en plena realización” e “incorporadas a la Constitución de la Nación Argentina” representan las bases del movimiento que “llamamos justicialismo en su concepción integral”.

El concepto general que el discurso de Perón expresó a nivel filosófico –“la tercera posición”– como “doctrina propia, nueva en el campo político mundial” se basaba en la idea de equilibrio entre el individuo y la comunidad, abogando por un rol mesurado del Estado. En este sentido, tanto el liberalismo, como el materialismo marxista y la función omnipresente del Estado fueron criticados. Las palabras introductorias y la segunda parte del discurso, más larga y densa, evidenciaron que la lucha ideológica se inclinaba hacia la filosofía secular y que los “usos” del mundo conceptual filosófico de tradición alemana fueron los más presentes y heterodoxos.

La primera tesis de la segunda parte del discurso presidencial, en rigor la XII, comenzaba con una primera argumentación general: con referencias a Humboldt, Comte, Hegel y “los poskantianos” se afirmaba el traslado del individuo a la sociedad. La revolución político-económica, decía

71 Altamirano (2002) señaló que la disertación de Perón en el CNF “se ha atribuido a varios filósofos” (Altamirano 2002: 238) pero no precisó los nombres. La lectura directa del texto sugiere la hipótesis de que fueron dos discursos superpuestos.

Perón, “con la erección del industrialismo y el capitalismo”, provocaron la expansión de los valores individuales hacia los contornos públicos y el individuo “se hace interesante en función de su participación en el movimiento social” (Perón 1949: 48). Siguiendo lo anterior, en la siguiente tesis se apelaba a la importancia de ese tránsito “del yo al nosotros”, pero no como un exterminio de las individualidades, “sino como una reafirmación de éstas en su función colectiva” (Perón 1949: 52). En esta tesis, Hegel era tomado en cuenta para afirmar al individuo: “La confirmación hegeliana del yo en la humanidad, es, a este respecto, de una aplastante evidencia” (Perón 1949: 52). En la siguiente tesis también se hacía referencia a Hegel, pero esta vez apuntando a su error fundamental: su concepción finalmente encerraba el peligro de la omnipotencia del Estado. Siguiendo, en cambio, a Kant y Fichte se debía devolver al hombre su jerarquía propia en tanto humanidad “como crisol de la dignidad y como atmósfera de libertad” (Perón 1949: 55). Un punto que se repetiría a lo largo del discurso fue el problema de cómo superar la dualidad espíritu-materia y la necesidad de tomar partido en la disputa. Para el análisis de esa dualidad se ensayó un arduo análisis de la disputa entre materia (cuerpo) o espíritu (alma) en la historia de la filosofía. Con citas a Aristóteles, Platón, “los cristianos”, luego Descartes, Kant, Bergson y Schelling y el materialismo marxista, Perón concluía: “Hemos pasado de la comunión de la materia y espíritu, al imperio del alma, a su disociación y a su anulación final” (Perón 1949: 63). En la doctrina peronista, los dos extremos eran criticados:

En los hegelianos existió una derecha y una izquierda. Tan pronto esa escuela se reflejó en el poder asistimos a la formación de sociedades de índole diversa: el hombre apareció anulado en unas, frente a los imperativos estatales, o con vagas posibilidades de redención, en otras, condicionadas por el equilibrio del interés común y la jerarquía individual (Perón 1949: 65).

El filósofo alemán Hermann Keyserling, famoso en el país por su controvertido paso por la Argentina a fines de los años veinte (ver capítulo 1), fue citado para aportar a la discusión un pasaje positivo: Keyserling, dijo Perón, “había observado el fondo del problema atentamente al decir que el esfuerzo de los siglos XVIII y XIX fue unilateral, pues habían dejado el alma al margen del progreso” (Perón 1949: 65).

A partir de la tesis XVIII, la filosofía de la existencia o el existencialismo, tanto en su variante heideggeriana como sartreana, fueron utilizados para aludir a la crisis de presente, especialmente vigente en Europa. Perón señala-

ba el espectáculo de la “insectificación” en la gran ciudad, el miedo al progreso técnico, mientras el materialismo llegaba a su punto final en la “náusea”:

Es hasta cierto punto poco comprensible que hayamos pasado con tal peligrosa brevedad intelectual de la decepción del ser insectificado, a la náusea con que, a espaldas de las sagradas leyes, se pretende orientar la comprensión de la existencia colectiva. Lo sintomático de ese modo de pensar está en que no es una abstracción, como tampoco lo era, pongo por ejemplo, el marxismo. Este operaba sobre un descontento social. La náusea –como entequeia– opera sobre el desencanto individual. Es la angustia abstracta de Heidegger en el terreno práctico: corresponde a una sociedad desmoralizada que ni siquiera busca una certidumbre para reclinar la cabeza. No es por tanto la teoría lo deplorable, sino la realidad, la deformación postrera de aquella “insectificación”; sólo que esta vez el individuo insectificado ha querido aislarse de la catástrofe con una mueca cínica (Perón 1949: 72-73).

Para Perón la “angustia” heideggeriana había sido llevada al extremo en la “náusea” de Sartre. Según la “tercera posición”, la solución estaba en la armonía entre el individuo y la comunidad: “Nosotros somos colectivistas, pero la base de ese colectivismo es de signo individualista, y su raíz es una suprema fe en el tesoro que el hombre, por el hecho de existir, representa” (Perón 1949: 113). Para la superación de la crisis, lo central era devolver al hombre la fe en su misión: en lo individual, lo familiar y lo colectivo (Perón 1949: 81).

Hay dos adulteraciones de los supremos valores: el individualismo amoral y egoísta y la despersonalización del hombre en un colectivismo atomizador y materialista. La doctrina peronista era entonces un resultante: “Lo que caracteriza a las comunidades sanas y vigorosas es el grado de sus individualidades y el sentido con que se disponen a engendrar en lo colectivo. A este sentido de comunidad se llega desde abajo, no desde arriba; se alcanza por el equilibrio, no por la imposición” (Perón 1949: 75-76). Como hemos mencionado, en la doctrina peronista, el marxismo y el liberalismo era del mismo modo criticados: “Lo que nuestra filosofía intenta restablecer al emplear el término armonía es, cabalmente, el sentido de plenitud de la existencia. Al principio hegeliano de realización del yo en el nosotros, apuntamos a la necesidad de que ese ‘nosotros’ se realice y perfeccione por el yo” (Perón 1949: 115).

El discurso filosófico de Perón tuvo una amplia repercusión en la prensa, la opinión pública y la sociedad: “El discurso del primer mandatario fue transmitido a la multitud reunida en la plaza, por una red de altavoces y difundido al continente por medio de la red radiodifusora” anunció el periódico peronista *El Laborista*. Si desde los diferentes periódicos nacionales

se habían relatado día a día los temas de las ponencias de los filósofos, la intervención del presidente y la posterior jura de la Constitución en la plaza central de la capital mendocina fueron cubiertas con titulares centrales.⁷²

Con los títulos “Disertación de Perón en el Congreso de Filosofía. Análisis de la Crisis Contemporánea” y “La palabra presidencial trazó un análisis de la evolución filosófica del mundo y fijó tesis de hondo sentido humano” el periódico del sindicalismo laico peronista *El Laborista* reproducía parcialmente el discurso de Perón, en rigor, poniendo en relieve fundamentalmente el compuesto laico de las reflexiones que se separaban con subtítulos, es decir, las últimas once tesis sobre la “tercera posición” y evitando así las referencias católicas de la primera parte.⁷³ Al día siguiente salió una reflexión titulada: “El sentido filosófico de la Revolución Argentina” donde el periódico volvía a destacar la importancia del mensaje de Perón sobre la doctrina nacional a la que definía basada en “las aspiraciones supremas y fundamentales del hombre, como ser humano y ente social” y no simplemente materiales, es decir, una “filosofía como realización”:

Es decir, a la inquisición filosófica como especulación pura oponía con el peso incontrovertible de las obras, la filosofía como realización. A la filosofía de gabinete, oponía una basada en las aspiraciones supremas y fundamentales del hombre, como ser humano y ente social. Pues la revolución cumplida dentro de los ámbitos de la República no se agota por cierto en el cumplimiento de sus aspiraciones materiales. Más allá de ellas adviértanse, indudablemente, el sustento espiritual que les da vida. Y ese sustento es el de una nueva concepción del hombre y su misión en este mundo. La revolución que halló en el Presidente de los argentinos su más fiel representante, no halló sustento única y exclusivamente en las necesidades transitorias impuestas por las circunstancias. Es, y el primer mandatario acaba de afirmarlo, consecuencia de un noble movimiento de ideas, sustentado firmemente en una filosofía de la vida y de la misión del hombre. Es, sin duda alguna, un movimiento que supera las especulaciones de los pensadores sociales de tiempos no lejanos atentos más a la teoría que la realización de la misma. El General Perón ha demostrado no sólo en sus palabras sino también en lo práctico, cómo es posible superar el

72 El discurso de Perón fue proclamado ante la multitud como jura popular de la nueva Constitución Nacional en la Plaza Independencia, donde también habló Evita. Al culminar se realizó una cena con las autoridades y delegados congresistas. Perón y su esposa viajaron esa misma noche a la provincia vecina de San Juan, donde los esperaba otro acto popular de jura a la constitución. En: *Los Andes* (Mendoza, 10.04.1949) Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

73 *El laborista* (Buenos Aires, 10.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

infranqueable tramo que dista entre el ser, o la aspiración de bien, y el hacer, es decir, la cabal y magnífica realización del mismo.⁷⁴

El diario *Crítica* publicaba como titular “Hay que devolver al Hombre la Fé en su Misión, expresó el Presidente”. Este diario porteño destacaba la descripción de Perón sobre la “náusea”, el individuo hegeliano que sólo sirve los fines del Estado y el marxista como abdicación, luego los problemas del liberalismo y las democracias y como final la necesidad de equilibrio, bajo una cita del escritor indio Rabindranath Tagore. Como *El Laborista*, la interpretación del diario *Crítica* ponía de manifiesto la versión laica del discurso. El diario *Democracia* también reprodujo el discurso que anunciaba como “La doctrina social argentina ante el pensamiento universal” en donde el presidente “ubicó al peronismo en el vasto panorama de la filosofía”:

Tal es la “tercera posición” que salva la dignidad del hombre, cuya individualidad quieren fundir los totalitarismos políticos en una gran masa uniforme y que salva al hombre de la “insectificación”, de la náusea ante la herencia de la vida en común. Júzguense a la luz de estos principios las realizaciones de la Revolución peronista, sean ellas jurídicas, sociales o económicas, y se verá cómo no fueron resultados inconexos de una improvisación bienintencionada sino frutos de una doctrina elaborada muy reflexivamente.⁷⁵

La amplia repercusión del viaje de Perón y del discurso de cierre del CNF da cuenta de la centralidad de la definición de la doctrina peronista y la importancia otorgada a hacerla conocer al mundo a través de los intelectuales de Europa y EE.UU. presentes en el congreso. Con el afán de difundir la doctrina peronista y mejorar la muy mala imagen de Perón en los ámbitos internacionales del centro capitalista, a pocos días de finalizado el congreso, Perón inauguró la emisión de radio internacional. “Argentina se ha colocado en el camino del mundo. La Argentina esgrimirá ahora su verdad permanente. La Argentina dirá su diaria inquietud, su resolución vital, su aporte metódico al progreso general de los pueblos”⁷⁶ decía Perón en la primera emisión abierta:

74 *El laborista* (Buenos Aires, 10.04.1949).

75 *Democracia* (Buenos Aires, 10.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

76 “Esta voz que lanzamos hacia el horizonte, es la voz de una nación que puede dejarse escuchar apelando al fondo insobornable de eficiencia que hay en la verdad. Esta voz argentina llegará al extranjero, sin retaceos ni matices burdos. Esta voz llegará con un acento legítimo directo, hablando a los demás como habla consigo mismo, local pero

Aquí está la República Argentina... Aquí está su día y la lección de su día... Es una voz más, resonante en los ámbitos mundiales. Es una voz cálida, maciza, contagiada de entusiasmo, de fe... Es ante todo, el testimonio de una fe en el hombre, en sí. Fe, por todo, y para todos, la voz de la certidumbre en el triunfo final y permanente de la condición humana. Es la voz de un pueblo que trabaja y se contrae en un esfuerzo poderoso, que este testimonio hará más evidente y menos anónimo y discutido. Para que se sepa: “Hoy en la Argentina, se está trabajando por un mundo mejor.”⁷⁷

El día siguiente a la apertura de las emisiones radiales internacionales, donde Perón enfatizaba el rol que la Argentina quería tomar en el concierto mundial, el presidente se volvió a reunir con los filósofos extranjeros presentes en Mendoza, quienes habían sido invitados a trasladarse a Buenos Aires. El 13 de abril de 1949 en el Teatro Colón de la ciudad de Buenos Aires se realizó un “Acto académico en honor” para los intelectuales extranjeros concurrentes al CNF.⁷⁸ El programa repartido para tal ocasión ya contenía una de las frases centrales del discurso de Perón del 9 de abril, traducido al inglés, francés e italiano: “El problema del pensamiento democrático futuro está en resolver no dar cabida en el paisaje a la comunidad, sin distraer la atención de los valores supremos del individuo, acentuando sobre sus esencias espirituales pero con las esperanzas puestas en el bien común”.⁷⁹

El Diario *El Laborista y Democracia* reprodujeron en sus ediciones del 14 de abril el discurso completo de Perón. En éste se reforzaba la visión laica, libertaria y humanista de la “tercera posición” en sentido filosófico en tanto, según Perón:

implacable, porque la buena fe de las causas se conoce por el cuño de las obstinaciones. Y nuestra obstinación es la obstinación natural del hombre que sabe dónde está su camino y se resuelve a seguirlo, desechando la tergiversación, la mentira encubierta de grandilocuencias”. *El Laborista* (Buenos Aires, 12.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

77 *El Laborista* (Buenos Aires, 12.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

78 Con la presencia de Eva Perón, funcionarios públicos, embajadores y abanderados de las escuelas primarias con las insignias de los diferentes países, los delegados recibieron “en manos del general Perón” un diploma que los acreditaba “como miembros honorarios de la Universidad Argentina”. En: *La Prensa* (Buenos Aires, 14.04.1949) Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

79 *Programa de Actos y Agasajos del Congreso Nacional de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. 1949, Mendoza.

Nuestra tierra aspira a enraizar lo elemental con lo decisivo. Pertenecemos a la humanidad, queremos ganar nuestro derecho a lo universal, apoyados en el rigor de una justa y perdurable base humana. Por eso ha sido en Mendoza, al filo del triunfo del agua sobre la piedra, donde ha transitado el cuerpo de nuestras verdades más altas.⁸⁰

El segundo discurso de Perón tuvo un tono exclusivamente laico y más orgánico que el primero: con elementos de diferentes tradiciones filosóficas y sin citas, el complejo abarcaba una representación original del hombre argentino en su momento actual como destino de universalidad y ejemplo ante el mundo:

En estos momentos en que el país vive otra época fundamental de su evolución histórica, en que, a tono con los requerimientos de la actual conciencia del mundo, ha proclamado su independencia económica y ha establecido su justicia social, el hecho de que la Universidad otorgue el título de Miembro Honorario a quienes como vosotros os habéis reunido en un acto cultural de universal importancia, ratifica nuestro propósito de que la gravitación de nuestra patria no sólo se advierta cuando la situación de mundo haga indispensables nuestras reservas materiales, sino también cuando requiera la contribución de aportes espirituales.⁸¹

Perón unía entonces materialismo y espiritualidad en armónica relación del individuo, el Estado y su comunidad, lo que además significaba el eje de una nueva ética. Con su proclamación de un individuo completo, Perón refutaba las visiones del hombre del existencialismo en sus versiones populares y anunciaba, por el contrario, su integración, unidad y superación:

Nuestro hombre es una unidad moral, ante todo y por sobre todo, sin dejar de constituir una célula económica. El argentino es una unidad de energía, no una máquina regulada por un funcionamiento exhaustivo. Nuestra “tercera posición” es —precisamente— la alimentada por la certeza de que el hombre tiene un destino superior al de su mero desenvolvimiento como resorte productor. Estamos por la calidad espiritual del individuo, por sus raíces sensibles, por su fe, y por su irremediable condición humana. Nuestra doctrina política ha asignado a esta calidad primordial y a esta noble estructura que es el hombre, una escala más justa de necesidades e intereses. Nuestra posición frente a la realidad de la vida, tiene hondas tónicas optimistas, abonadas por la condición de su justicia y por el estímulo que representa estar atento a toda evolución. Nuestro hombre está de pie para una integración, no para una desesperanza; está trabajando para una empresa de destino ético; su norte,

80 *El Laborista* (Buenos Aires, 14.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

81 *El Laborista* (Buenos Aires, 14.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

en las relaciones con el Estado, es el impulso espontáneo de dividir el fruto, no puede odiar porque le ha sido dado el amor; no puede sentir la “náusea”, porque se ha demostrado el fin, en el codo crucial de su visión, la imagen de su perfeccionamiento como individuo.⁸²

Siguiendo el mensaje de Perón a los filósofos, la entrega del título de Miembro Honorario de la Universidad Argentina encerraba “el afán de expansión cultural de nuestro país”. Si con nuestro aporte al acervo cultural de la humanidad, señalaba Perón, contribuimos al recobro de valores humanos olvidados, “daremos forma al más hondo anhelo de nuestro pueblo que, como ninguno, quiere contribuir a la paz del mundo”. El presidente anunciaba entonces que su entusiasmo por la venida de filósofos al país se basaba en las obras y pensamientos por considerarlas factor determinante de la confraternidad humana: “Nos dejáis el fruto maduro de vuestra inteligencia y os lleváis nuestro reconocimiento más alto y sincero”:

La misión de conferir el título de Miembro Honorario de la Universidad Argentina a los participantes del Congreso de Filosofía de Mendoza, va más allá del ámbito de los meros actos oficiales, y adquiere, en este momento crítico del pensamiento humano que somete a juicio a los valores políticos, económicos y culturales, un significado trascendental. Ha palpitado en este congreso, el anhelo de reflejar cabalmente el matiz filosófico de nuestros días y su ardua labor señala en la historia de la cultura argentina un momento cuya brevedad no disminuye su excepcional importancia.⁸³

En la interpretación de Carlos Altamirano (2002): “Ciertamente Perón no extrajo sus motivos ideológicos de una sola fuente. A la manera de un bricoler las tomó de aquí y de allá –del repertorio militar, de su interpretación del fascismo, del vocabulario radical– para componer una de las versiones de ese fenómeno extendido en los países periféricos tras la Segunda Guerra Mundial, el nacionalismo popular” (Altamirano 2002: 210). Pero como hemos visto en nuestro análisis, la doctrina peronista también tuvo usinas ideológicas de la filosofía moderna y contemporánea. Con actos de espectaculares dimensiones organizados en Mendoza y Buenos Aires y los discursos del presidente, el gobierno peronista volvía a mostrar el interés del Estado de crear una nueva imagen en el exterior: una Argentina pacifista, libre y humanista y, sobre todo, ajena a las disputas de la Guerra Fría. En una posición intermedia entre el liberalismo y el marxismo, la doctrina peronista ponía el acento en el desarrollo del individuo dentro de la co-

82 *El Laborista* (Buenos Aires, 14.04.1949).

83 *El Laborista* (Buenos Aires, 14.04.1949).

munidad. Llamaría entonces la atención que en los discursos de Perón en el CNF el Estado tenía un rol menor, y mucho menor aun la religión, poniendo en tela de juicio las imágenes de dictadura fascista o autoritarismo con las que habían llegado a los congresistas extranjeros.

Los discursos de Perón evidenciaron la elasticidad y diversidad con las que el peronismo podía traspasar conceptos y autores del campo filosófico al político. Desde el concepto de filosofía como “militancia” a la proclamación de una filosofía política con eje en el individuo dentro de la comunidad y la utilización del existencialismo para trazar la diferencia con Europa en crisis, el peronismo mostraba su capacidad de unir las más diversas fuentes ideológicas en su propia génesis.

La “Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo xx”

En 1952, el gobierno nacional volvió a mostrar un apoyo contundente al campo disciplinar filosófico con el financiamiento de la denominada “Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo xx” (EBIF). Si en 1949 y en el marco del CNF de Mendoza el presidente Perón evidenció una tendencia a satisfacer las demandas de los sectores laicos en la definición de los fundamentos filosóficos de la doctrina peronista, en 1952 satisfacía las demandas del otro sector en disputa. Estas disparidades mostraban que las decisiones de Perón de apoyar a un sector u otro respondían más a las coyunturas que a una definición definitiva de sus aliados políticos e ideológicos.

Organizada por el presbítero Ismael Quiles desde la Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel, la exposición planeaba ser un evento bibliográfico internacional para presentar las principales editoriales de filosofía contemporánea de Europa y América, en tanto, según la solicitud enviada al Presidente Perón en 1951:

Las instituciones organizadoras no omitirán esfuerzo alguno para que la Exposición Bibliográfica de la Filosofía del Siglo xx, haga honor a nuestro país, presentando ante los centros culturales de Europa y América el acontecimiento científico, sin precedentes, de un balance general del pensamiento filosófico universal.⁸⁴

A pesar de la creciente crisis con la Iglesia católica, el apoyo oficial para la realización de la muestra internacional del libro filosófico fue contundente.

⁸⁴ Solicitud enviada por Ismael Quiles al Presidente de la Nación Juan D. Perón (Buenos Aires, 07.11.1951) en: Archivo Histórico Nacional, Buenos Aires (Caja 473).

En febrero de 1952, el Ministerio de Asuntos Técnicos aprobó la solicitud enviada por Quiles, considerando positivamente el pedido de que el presidente y su señora sean “presidentes de honor” de la misma. Según la respuesta oficial, considerando “que es necesario contribuir al mayor brillo de la exposición de referencia, brindando apoyo moral y económico que una reunión de esa categoría merece”, el presidente de la Nación decretó concedió la suma de 25.000 pesos para su realización.⁸⁵

Con el apoyo oficial, la convocatoria reunió editoriales europeas y latinoamericanas de libros filosóficos. La respuesta en Europa fue un éxito y fueron las editoriales alemanas e italianas las más numerosas, con 22 representantes cada una; seguido a Francia con 18, España con 15, Bélgica con 13, diez de Suiza, siete de Inglaterra, tres de Austria, tres de Portugal y una de Holanda. En el periódico alemán *Die Welt* de Hamburgo, se hacía eco del evento: “En la facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires se inauguró una exposición de obras filosóficas y teológicas del siglo xx. Sacando a los expositores argentinos, Alemania e Italia son los países con más representación, con más de veinte editoriales participantes”.⁸⁶

La participación de los países americanos fue menor: seis de Estados Unidos, cuatro de México, una de Canadá, dos de Chile y dos de Colombia. Como contraparte, 41 editoriales argentinas participaron de la exposición. Las grandes editoriales comerciales independientes que habían iniciado desde 1938 la “época de oro” (De Diego 2006) de la industria editorial argentina: Argos, El Ateneo, Sudamericana, Emecé, Fondo de Cultura Económica, Nova, Labor, Losada, Espasa Calpe, entre otras, participaron junto con las editoriales de las siete universidades nacionales y las del espectro católico como los CCC, la Sociedad Tomista Argentina y la Asociación Católica de Filosofía. De este modo, la EBIF mostró la orientación mixta que tenían los estudios filosóficos argentinos durante el peronismo, en donde los temas de teología eran pensados como parte de la disciplina

85 Respuesta del Ministerio de Asuntos Técnicos de la Presidencia de la Nación a la solicitud de apoyo a la “Exposición Bibliográfica de la Filosofía del Siglo xx” (Buenos Aires, 18.02.1952) en: Archivo Histórico Nacional, Buenos Aires (Caja 473).

86 *Die Welt*, Kulturnotizen (Hamburg, 17.07.1952) en: Hemeroteca de diarios de la Universidad de Rostock. Traducción propia del original: “In der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Buenos Aires wurde eine Ausstellung philosophischer und theologischer Werke des 20. Jahrhunderts eröffnet. Von den nicht-argentinischen Ausstellern sind Deutschland und Italien mit mehr als zwanzig Verlagen am stärksten vertreten”.

filosófica, con la presencia de presbíteros en la organización de eventos oficiales y en el desarrollo del campo. Uno de los logros más destacados del evento bibliográfico fue la simultánea publicación de un catálogo⁸⁷ de la exposición en el que apareció toda la bibliografía reunida y que intentaba sintetizar los últimos avances de la producción filosófica contemporánea de Europa y parte de América. La primera sección “Introducción” presentaba especialmente las enciclopedias, diccionarios, revistas e instituciones y sociedades actuales de la filosofía, donde aparecían numerosas referencias latinoamericanas junto con las alemanas, francesas e italianas.

En la EBIF las luchas al interior del campo filosófico también se vieron reflejadas. El catálogo dio cuenta de la presencia de las principales revistas de filosofía argentina católica y universitaria, de Tucumán, Mendoza y La Plata, ignorando la existencia de los *Cuadernos de Filosofía* de Carlos Astrada editados en la UBA. La sección más larga fue la de “Historia de la Filosofía” donde se presentaban autores específicos, países, épocas y corrientes. En la larga sección dispuesta para “Corrientes filosóficas del siglo xx”, el existencialismo fue el tema por excelencia, con 164 aportes catalogados, a lo que seguía el positivismo lógico con 26, el bergsonismo con 23, la fenomenología con 21 y la filosofía escolástica con 18. Martin Heidegger ocupaba el lugar privilegiado de la sección, con algunas de sus traducciones al italiano y al español, le seguía en importancia Nikolai Berdiaev, las traducciones y comentarios sobre Sören Kierkegaard, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre. La sección, junto con una larga lista de comentaristas argentinos, mexicanos, españoles, franceses, italianos y alemanes, mostraba una presencia importante de los lectores católicos del existencialismo, mientras que Astrada era nombrado solamente una vez, con un libro de 1936.

Una de las curiosidades del catálogo fue la última sección sobre “Doctrinas” en las que se anunciaba una extensa variedad de subdisciplinas como: “Psicología”, “Metafísica” y “Filosofía de la Naturaleza” junto con “Religión”, “Teodicea”, “Teología”, “Moral o Ética” y “Cosmología”. Los temas de “Filosofía Social” y “Filosofía Política” tuvieron sus propias secciones. De los 45

87 La labor de catalogar los 4.011 títulos que presentaron en la muestra fue realizada por Instituto de Bibliotecológico de la Universidad de Buenos Aires. Según el catálogo, se tomaron en cuenta los criterios y normas de catalogación de la Biblioteca Vaticana. Se separaba por temas y autores, en idioma original, haciendo constar la fecha de nacimiento. Además agregaba un índice de autores, compiladores y publicaciones periódicas filosóficas del mundo.

títulos que componía la sección de “Filosofía Política”, 16 textos se atribuían a la autoría del presidente Juan D. Perón, en la que se destacaba la conferencia de cierre del CNF de 1949 en español y también en su traducción al inglés y al francés. A los libros de Perón se agregaban otras lecturas de la doctrina peronista como la “Introducción a la Teoría del Estado” de Enrique Sampay publicada en 1951. En la sección “Filosofía social” aparecían junto con dos textos Émile Durkheim, tres de Georg Gurvitch y siete de Jacques Maritain, cinco textos de Eva Perón y trece de su esposo.

La EBIF organizada por Quiles no tuvo la repercusión en la prensa como la que había tenido el congreso mendocino. La inauguración de la muestra el día 11 de julio en las aulas de la Facultad de Derecho de la UBA quedó opacada en los medios por el gravísimo estado de salud de Eva Duarte. La muerte de “Evita” el 26 de julio a la edad de 33 años y las repercusiones de ese acontecimiento cubrieron las noticias durante todo agosto.⁸⁸ Sin embargo, el contundente apoyo de la presidencia a la organización de un evento organizado por la Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel, dependiente de la orden jesuita, mostraba una todavía fuerte alianza entre parte de la Iglesia católica y el Estado peronista. La interrupción de esa alianza tuvo un crucial impacto con la caída de Perón en 1955.

3.5. Resumen

1. El CNF de 1949 intensificó los enfrentamientos entre los dos grupos de laicos y católicos que disputaban la hegemonía del discurso filosófico al interior del campo universitario argentino durante el primer peronismo, pero también con el sector de la oposición antiperonista fuera de las universidades. Las intensas luchas entre los actores se reflejaron en el resultado de las invitaciones realizadas al exterior. La organización original planeada por Juan R. Sepich trajo aparejada la presencia de un grupo filósofos españoles neotomistas. La segunda fase, controlada por Carlos Astrada y Coriolano Alberini desde la UBA, posibilitó la llegada de existencialistas y fenomenólogos alemanes, italianos y franceses. Finalmente, la presión ejercida por el grupo de Francisco Romero desde la oposición

⁸⁸ Enferma de cáncer, el 18 de julio de 1952 Eva Duarte entró en coma por primera vez. El periódico *Die Welt* anunciaba la llegada de dos especialistas alemanes para asistir a Evita. En: *Die Welt* (Hamburg, 24.07.1952) Hemeroteca de diarios de la Universidad de Rostock.

impidió la presencia de las principales figuras españolas laicas, de algunos franceses y alemanes y la negativa de los ingleses.

2. El CNF de 1949 mostró la centralidad que la filosofía alemana ocupaba en el medio intelectual argentino y también en otros países de Latinoamérica como tendencia iniciada a partir de la mediación española, los viajes de estudio, el *boom* de las traducciones y la consolidación de un campo filosófico autónomo en la región desde el período de entreguerras.
3. Aún cuando la cuestión latinoamericana y el desarrollo del pensamiento propio era uno de los problemas centrales de la filosofía argentina y del resto del continente, los congresistas locales eligieron presentar textos para dialogar con Europa y lograr la “prueba de reconocimiento”. El objetivo principal de los filósofos argentinos era mostrar a Europa que en la Argentina la filosofía tenía un desarrollo equiparable al de los países centrales y convertirse en interlocutores válidos.
4. Con un despliegue de recursos económicos extraordinarios por parte del gobierno peronista, el CNF de 1949 contó con tecnologías —como el traslado en avión de los congresales invitados y la traducción simultánea— nunca utilizadas en un congreso de humanidades latinoamericano. Fue el momento de mayor transferencia de ideas del campo filosófico al político y en el que la filosofía por primera vez fue foco de atención de la prensa.
5. Como escenario político donde el presidente Juan D. Perón presentó los fundamentos filosóficos del movimiento justicialista —la denominada “tercera posición”— el CNF de 1949 fue un momento clave en la consolidación de la ideología peronista. La elección del posicionamiento laico por sobre el católico en los discursos de Perón respondió a la coyuntura del momento: el peronismo ya había hecho un giro laico con la aprobación de una nueva Constitución Nacional en 1949 y el CNF fue la oportunidad de mostrarse internacionalmente con una postura universalista, original y humanista, alejada de la imagen de tener rasgos fascistas que tenía el presidente argentino en el exterior.

CAPÍTULO 4

**Los filósofos alemanes en Argentina y la
posibilidad de un diálogo intercultural
(1949-1955)**

Pero Buenos Aires, por bien o por mal, pone en carne viva, deguella nuestra persona, hiperestesia, y ahora, en el tren, camino de Mendoza, solo conmigo mismo, he sentido en mi, incontrastable, la invasión de la Pampa, mi nuevo paisaje tras largos años de insensibilidad.

José Ortega y Gasset, *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*

4.1. Introducción

En la transferencia de ideas entre Europa y América Latina, el segundo continente ofició sobre todo de receptor y resignificador de las corrientes de pensamiento de los países centrales sin que los europeos se vieran influidos de manera significativa por pensadores de países periféricos (Keim 2008 y Holtz 2012). En la filosofía, esta estructura centro-periferia actuó de manera tal, que los filósofos del ámbito hispanohablante no fueron reconocidos por sus pares –los “sabios”– del centro. Gil Villegas (1996) ha insistido sobre el carácter “outsider” de los filósofos latinoamericanos e incluso europeos no pertenecientes a los centros hegemónicos de la filosofía francesa y alemana.

Una de las tesis de este capítulo es que el viaje iniciado en la casi inmediata posguerra por un grupo de filósofos europeos –en su mayoría alemanes– al CNF de Mendoza de 1949 abrió la posibilidad de un reacomodamiento de posiciones en el campo filosófico internacional, generando en términos de reconocimiento un nuevo ordenamiento de las fuertes estructuras centro-periferia que dominaron ese campo. Para el análisis de estas transformaciones en el campo intelectual tomaremos en cuenta tanto las miradas de los filósofos alemanes como las estrategias de los argentinos en tanto “entrecruzamientos”, es decir, desde una perspectiva de transferencias en ambas direcciones (Werner y Zimmermann 2004). Al análisis de las resignificaciones y “usos” (Dotti 1992 y 2008) de la filosofía alemana en el campo filosófico argentino –desarrollado en los capítulos precedentes– el presente capítulo suma entonces un especial foco en la mirada de los filósofos alemanes y las transformaciones de sus perspectivas en el contacto e intercambio con pensadores latinoamericanos.

En el primer apartado **4.2. Los filósofos alemanes en el Primer Congreso Nacional de Filosofía y las disputas en torno a Heidegger** tomaremos en cuenta las posiciones en las que se encontraban los filósofos alemanes que participaron en el CNF en el conflictivo campo filosófico de

la segunda posguerra mundial, cuando se produce la invitación al congreso argentino. Las comunicaciones presentadas por este grupo de alemanes serán analizadas desde una perspectiva de conflicto con el existencialismo heideggeriano y la necesidad de buscar nuevas perspectivas teóricas y de resignificarse frente a la comunidad internacional. En el segundo apartado **4.3. La mirada alemana sobre la filosofía en Argentina: sorpresa, paisaje y la posibilidad de un diálogo** analizaremos –a partir de los testimonios recogidos en cartas, notas de viaje, artículos y documentos universitarios– las reacciones y consecuencias de este viaje a la Argentina en los filósofos alemanes: la “sorpresa” (*Überraschung*) del desarrollo de la filosofía y de la influencia alemana en los intelectuales argentinos, la cuestión de la “naturaleza” en la inmensidad del paisaje argentino y, por último, la posibilidad de un “diálogo” (*Gespräch*) filosófico intercultural. En la tercera parte **4.4. Los filósofos argentinos y alemanes después de 1949** se analizarán las transformaciones en el campo filosófico a partir del CNF en tanto el reconocimiento de algunos filósofos argentinos en el “centro” frente a la paralela profundización de las asimetrías ya existentes. Finalmente analizaremos el renovado impulso oficial para el intercambio entre argentinos y alemanes con los viajes de profesores argentinos a Alemania entre 1952 y 1953 y especialmente el regreso de Carlos Astrada a Europa.

4.2. Los filósofos alemanes en el Primer Congreso Nacional de Filosofía y las disputas en torno a Heidegger

Con más de 148 participantes presentes, el CNF contó con la llegada de 47 invitados extranjeros. La asamblea “comparable únicamente al Congreso Filosófico Internacional celebrado en 1926 en los Estados Unidos de Norte América, bajo los auspicios de la Universidad de Harvard” (Brinkmann 1949a: 538) fue un evento especialmente financiado por el gobierno nacional para la invitación al país de intelectuales europeos y latinoamericanos.

A pesar de los impedimentos para viajar al exterior que tenían los ciudadanos alemanes en plena ocupación de sus territorios por parte de los aliados, fueron los representantes de universidades alemanas –de la parte occidental– quienes lograron el mayor número de invitados entre las delegaciones extranjeras. Fue la primera vez, después de terminada la Segunda Guerra Mundial, que una numerosa delegación alemana participaba en un congreso internacional junto con representantes de Francia, Italia, EE.UU. y países de Sudamérica. Así, antes de que las relaciones diplomáticas entre ambos países se reanudaron en 1952 (Schönwald 1998), las relaciones aca-

démicas y culturales entre Argentina y Alemania occidental comenzaron con la invitación a un congreso filosófico internacional. Desde el periódico liberal *Argentinisches Tageblatt* también se recalcaba el hecho de que eran los hombres de la cultura quienes mejor podían representar Alemania después de la guerra e iniciar contactos internacionales:

Antes de que comerciantes o representantes del Estado alemán hayan aparecido en Argentina, una fuerte delegación de representantes del mundo espiritual alemán ha llegado al país para participar de un Congreso de filosofía. Este hecho más bien accidental debe ser destacado como un buen presagio, ya que involuntariamente muestra que lo mejor que Alemania hoy puede ofrecer al mundo, no viene de sus hombres de negocios o diplomáticos, sino de los emisarios de la cultura alemana.¹

Alemania, convertida en Estado paria y en plena ocupación, guardaba en el prestigio de sus hombres de letras una posibilidad de reivindicarse ante el mundo. Los filósofos alemanes invitados a Argentina se enfrentaban entonces a un desafío de renovado reconocimiento internacional. En esos conflictos, los posicionamientos con respecto a Heidegger jugaron un rol central.

El campo filosófico alemán de posguerras y una invitación al lejano Sur

En la delegación alemana se encontraban filósofos de diferentes orientaciones y trayectorias político-ideológicas, en muchos casos contrarias. La mayoría habían tenido que cambiar de universidad luego de la caída del Nacionalsocialismo, pero motivados por razones políticas muy divergentes. Así, mientras que unos se veían obligados a declarar sobre su colaboración con el extinto régimen, otros obtenían sus cátedras como reparación. La posguerra había dejado una Alemania devastada y con necesidades de primer orden. Así lo muestran las cartas que el filósofo Eugen Fink mandó a sus amigos en Suiza y EE.UU., pidiendo especialmente ayuda material:

1 Alemann, Peter (1949). "Begegnung mit deutschen Professoren. Randbemerkungen zum Philosophie-Kongress in Mendoza". Recorte del *Argentinisches Tageblatt* en: Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura: E15 / 266). Traducción propia del original: "Eine starke Delegation von Vertretern der deutschen Geisteswelt ist zu einem Philosophiekongress in Argentinien eingetroffen, bevor auch nur deutsche Handelsdelegierte oder gar Vertreter des deutschen Staates in diesem Lande erschienen sind. Diese allseits recht ungewollte Tatsache darf ruhig als ein gutes Omen hervorgehoben werden, denn sie zeigt unwillkürlich, dass das Beste, was heute Deutschland der Welt zu geben vermag, nicht von seinen Kaufleuten oder Diplomaten herausgetragen wird, sondern von Sendboten der deutschen Kultur".

Por favor, no tome a mal que deba molestarlo con cosas como alimentación y paquetes, pero la banalidad del *Dasein*, su primitivización por el hambre y la miseria es por lo menos en Alemania la terrible realidad, en la que cada logro intelectual es una ardua lucha.²

El exilio de muchos filósofos judío-alemanes en los EE.UU., la muerte de Edmund Husserl en 1938 y su legado,³ la cuestión del rectorado de Heidegger⁴ y la participación y responsabilidad de los intelectuales durante el

2 Carta de Eugen Fink a Ludwig Binswanger (Freiburg i. Br., 28.04.1947) en: Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura E15 / 509). Traducción propia.

3 Edmund Husserl (1859-1938), fundador de la fenomenología y maestro de Heidegger, había tenido que alejarse de su cátedra de la Universidad de Friburgo en 1937 por su condición de judío. Sus discípulos, entre ellos Eugen Fink y Ludwig Landgrebe, lograron salvar su legado en Bélgica. En una carta fechada el 18 de octubre de 1945, Eugen Fink expresaba las dramáticas circunstancias que había pasado su maestro y la manera en que su legado había sido salvado: "Le he pedido su interés personal y oficial y su apoyo moral para la tarea de poner en pie una de las potencias espirituales y culturales con mayor influencia internacional y oprimida por la locura y odio racial del Nacionalsocialismo, como es la obra filosófica de Edmund Husserl. Estoy decidido a poner toda mi fuerza en la docencia académica y en la tarea de editor del legado de Husserl para la rehabilitación de un autor perseguido y socabado por su origen judío. No busco ningún provecho personal: resistí bajo enorme peligro como asistente de Husserl hasta su muerte, fui vigilado por la Gestapo, sin perspectivas de empleo, pude corroborar durante el Nacionalsocialismo que el mundo espiritual no se vende por ventajas materiales, luego de la muerte de Husserl salvé su archivo, los frutos de treinta años de investigaciones, en mi emigración a Bélgica a principios de 1939". Traducción propia del original: "Ich habe um Ihr offizielles und persönliches Interesse gebeten, um Ihre moralische Unterstützung für die Aufgabe der Wiederaufrichtung einer durch den nationalsozialistischen Rassenwahn und Rassenhass unterdrückten geistig-kulturellen Potenz von größter internationaler Wirksamkeit, wie sie das philosophische Lebenswerk Edmund Husserls darstellt. Ich selbst bin fest entschlossen, meine ganze Kraft im akademischen Lehramt sowie in der Tätigkeit des Herausgebers des umfangreichen Husserl-Nachlass für die Rehabilitierung der wegen jüdischen Abstammung ihres Autors verfemten und verfolgten Lehre einzusetzen. Ich verfolge damit keine persönlichen Vorteile: ich habe unter größter persönlicher Gefahr als Mitarbeiter Husserls bis zu seinem Tode bei ihm ausgehalten, von der Gestapo überwacht, ohne Aussicht auf Beruf und Stellung; ich habe während des Nazismus bewiesen, dass mir die geistige Welt um keine äusseren Vorteile abdingbar ist; ich habe nach Husserls Tode seinen Nachlass, die Frucht 30 jährigen Forschungen, nach Belgien gerettet bei meiner Emigration im Frühjahr 1939". En: Carta de Fink a Rosenberger (Freiburg i. Br., 18.10.1945) Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura E15/ 515).

4 En la polémica sobre Heidegger y el Nacionalsocialismo Farías (1989), Faye (2005) y Quesada (2008) representan las interpretaciones de denuncia. Los autores críticos a esas versiones como Hugo Ott (1992) y Holger Zaborowski (2010) intentan separar

régimen eran algunas de las cuestiones centrales a las que se enfrentaba la comunidad filosófica alemana cuando se produjo la invitación argentina. Los filósofos que analizaremos a continuación –miembros de la delegación alemana invitada al CNF– se encontraban en el proceso de acomodamiento de sus posiciones en este complejo mundo académico de posguerras.

Martin Heidegger –considerado el mayor filósofo vivo– fue una de las figuras más polémicas de la posguerra. Su actuación como rector de la Universidad de Friburgo entre abril de 1933 y abril de 1934, su actitud de complacencia frente al régimen y sobre todo, su silencio frente a la cuestión judía, era uno de los temas centrales de las discusiones de los intelectuales europeos y de EE.UU. En 1945 Heidegger fue forzado a pasar un discutido proceso de desnazificación: luego de intensas intrigas, la resolución final de la comisión universitaria y el gobierno militar francés que evaluó su caso fue la prohibición de dictar clases y el otorgamiento de una pensión.⁵ Heidegger se retiró a su cabaña en Todtnauberg, a las afueras de Friburgo. Luego de cuatro años de retiro, a principios de 1949, justo antes del congreso argentino, Heidegger había regresado al debate filosófico con la publicación de las famosas “Cartas sobre el Humanismo” (*Briefe über den Humanismus*) interpretado como un giro en sus concepciones. Mientras tanto, su par francés Jean-Paul Sartre había logrado una gran notoriedad en los círculos literarios y filosóficos de la posguerra, especialmente de la izquierda. Las “Cartas” de Heidegger eran, en parte, una respuesta a las nuevas interpretaciones sartreanas del existencialismo, que el propio Heidegger y sus seguidores más cercanos encontraban inadmisibles de comparación o diálogo.

la filosofía heideggeriana de la ideología nazi, señalando además la corta duración del rectorado y el alejamiento de Heidegger de posturas pro-nazis, que más bien fue visto como un error político (*politischer Irrtum*). En 2014 la publicación de los denominados “Cuadernos Negros” (*Schwarze Hefte*) con pasajes explícitamente antisemitas ha reabierto el debate.

- 5 Seemann (2002) describe las intensas disputas que ocurrieron en torno al “caso” Heidegger. Un dictamen (*Gutachten*) de Karl Jaspers –a pedido de la “Comisión de Limpieza” (*Reinigungskommission*) en 1945– aconsejaba alejar a Heidegger de la enseñanza, pero dejarlo escribir y publicar, y otorgarle una pensión (Seemann 2002: 169). Mientras el Senado de la Universidad pedía la jubilación (*Emeritierung*), el gobierno militar francés decidió otorgarle una pensión, sin derecho a dar clases. Los profesores quedaron divididos entre los que apoyaban esa resolución y los que luchaban por una reapertura del caso hacia la *Emeritierung* y la posibilidad de que Heidegger volviera a las aulas.

En la Argentina en pleno peronismo, el “caso” de Heidegger y el recitado no había despertado inquietudes entre los profesores universitarios que organizaban el congreso y el filósofo de Friburgo era mucho más leído y discutido que su par francés. Los intentos de invitar a Heidegger a participar del congreso argentino fracasaron y mucho se ha especulado sobre las razones de su ausencia. El filósofo suizo Donald Brinkmann sostenía en su informe sobre el congreso:

Los promotores del congreso habían hecho cuanto fue posible para facilitar la asistencia a Mendoza al filósofo de Freiburg. Decíase que hasta el Ministro de Relaciones Exteriores, Dr. Atilio J. Bramuglia, había conversado personalmente al respecto con su colega francés, Schumann, y se hablaba de que un aeroplano iría especialmente a Freiburg a buscar a Heidegger, y que se postergaría la apertura del congreso hasta su llegada. Pero Heidegger no pudo o no quiso venir (Brinkmann 1949a: 539).

Teniendo en cuenta los dichos de Gadamer a través de su biógrafo, existió un impedimento legal para que Heidegger asistiera al Congreso: “Heidegger mismo fue invitado al congreso, pero el viaje no fue aprobado por el gobierno militar francés” (Grondin 1999: 310, traducción propia). Sobre esta ausencia, Maliandi & Fernández (2009) señalan el hecho de que Heidegger “sólo hablaba el alemán” y por eso no aceptaba participar de congresos internacionales. Por otra parte, en la delicada situación política y profesional de Heidegger, un viaje a la Argentina, en pleno peronismo, no le era recomendable. En el intercambio de cartas entre Karl Jaspers y Heidegger, comenzado en 1948 por iniciativa del primero, Jaspers preguntaba a su colega por la noticia de una supuesta oferta de ocupar un cargo universitario en Argentina. Heidegger negó la existencia de tal invitación por parte de los argentinos a lo que Jaspers le contestó con alivio:

¡Muy fastidiosa su designación como profesor en Argentina como noticia sensacionalista de la prensa! ¡Y eso que el New York Times tiene la reputación de ser sumamente fiable en las noticias! A propósito, estoy contento de que no se va. Más allá del *stabilitas loci*, del que me escribió (que me parece fantástico, y más aún cuando a mí no me fue concebido) no me hubiese gustado verlo allí, en la gran sociedad nazi.⁶

6 Traducción propia del original: “Ihre Berufung nach Argentinien als Pressesensation sehr ärgerlich! –Dabei gilt die New York Times als ungemein zuverlässig in den Nachrichten!– Übrigens bin ich froh, daß Sie nicht dahin gehen. Abgesehen von den *stabilitas loci*, von der Sie neulich schrieben (die mir wunderbar scheint, um so mehr, als sie mir nicht zuteil wurde), hätte ich Sie nicht gern dort in der großen Nazi-Gesellschaft gesehen” (en Wiemel 1990: 183).

Karl Jaspers, junto con sus colegas Nicolai Hartmann y Gerhard Krüger, habían tomado una posición de rechazo a las invitaciones al congreso argentino en tanto se había hecho pública la expulsión de profesores universitarios por parte del gobierno de Perón, quien además era acusado de simpatía nazi y fascista por la mayoría de las figuras del espectro liberal y la izquierda. A pesar de estas advertencias, muchos profesores decidieron aceptar la tentadora invitación de cruzar el océano en avión y participar en la lejana Argentina de un congreso internacional donde alemanes eran invitados con honores. Los profesores alemanes que aceptaron la invitación se enfrentaron con dificultades para obtener el permiso para viajar en las respectivas zonas ocupadas. Entre otros requisitos, los profesores debían obtener un certificado de buena salud física y psíquica y buena conducta. Heidegger habría encontrado inadmisibles estas condiciones (David 2004). En una carta al embajador francés, Eugen Fink pedía su intervención para obtener el permiso de viaje que le había sido negado, defendiendo las intenciones de “paz y trabajo cultural conjunto” del congreso argentino y pedía una pronta intervención de su parte para conseguir el permiso:

Fui invitado a participar de un Congreso por la Universidad de Cuyo en Mendoza, Argentina. Viaje de ida y vuelta. Este Congreso es una manifestación de la paz y la cooperación cultural. Usted mismo ha contado mucho sobre Argentina. El gobierno militar francés rechazó mi solicitud para obtener un permiso de viaje. No pueden tener razones de índole política. Tampoco problemas de divisas. La única razón posible es que los responsables de esa sección no tienen ningún interés de que los científicos alemanes entren en contacto con el exterior. La posición oficial contradice todas las afirmaciones que usted dio sobre la actitud de Francia. Esta carta tiene únicamente la intención de llamar su atención, Señor Embajador, sobre una actitud que es incompatible con los principios que usted ha proclamado.⁷

Finalmente y pocos días antes de los vuelos a Buenos Aires, siete profesores de universidades alemanas consiguieron las visas de turistas para participar del congreso. Los profesores que llegaron de la Universidad de Friburgo, fueron el fenomenólogo Eugen Fink⁸ y su colega húngaro y sucesor de

7 Legajo Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura: E15 / 282). Traducción propia.

8 Así era presentado en la prensa local argentina: “Eugenio Fink— nacido en 1905 en Constancia, tal vez el más consecuente de los colaboradores de Husserl, cuyo pensamiento ha seguido de manera más adicta. Ha sido asistente del mismo durante ocho años hasta la muerte del maestro, siendo co-fundador del Archivo de Husserl en Lovaina. Fue docente de filosofía en la misma Universidad de Friburgo, de la que es actu-

Heidegger, Wilhelm Szilasi. Ambos estaban recién reincorporados a la universidad. Fink había sido discípulo de Edmund Husserl y uno de los responsables en el resguardo de su legado en Bélgica y por ese motivo había sufrido persecuciones y exilio durante el período de hegemonía nazi. Al momento de la invitación al congreso argentino, Fink había sido incorporado como profesor ordinario a la Universidad de Friburgo y en su nombramiento del 20 de marzo de 1947 se declaraban las siguientes razones:

La Facultad de Filosofía solicita nombrar al Dr. Eugen Fink como profesor extraordinario (no funcionario). El Dr. Fink tiene 38 años. Su tardía *habilitación* se debe a que como asistente privado de Husserl, desde enero de 1933 no tuvo más posibilidades. Su beca fue suspendida, fue vigilado por la Gestapo, solamente por una beca americana pudo seguir trabajando y después de la muerte de Husserl en 1938 fue llamado por la Universidad de Lovaina para tareas docentes y la preparación del legado de Husserl. La labor científica del Dr. Fink creció en enlace con las investigaciones y filosofía husserlianas. Es hoy el único que ha trabajado los manuscritos completos de Husserl (...). Debido a que fue además una víctima del Nazismo y su trayectoria y desarrollo fueron interrumpidos, la Facultad es de la opinión, que su nombramiento como profesor es una forma de reparación.⁹

almente profesor ordinario. Entre sus múltiples obras debemos mencionar 'Representación e imagen' (1930); 'La filosofía fenomenológica de Edmundo Husserl frente a la crítica contemporánea' (1934). El trabajo junto con 'Qué quiere la fenomenología de Edmundo Husserl' (1934) y 'El problema de la fenomenología de Edmundo Husserl' (1939) significa la más clara y precisa exposición de los problemas husserlianos en polémica viva con el pensamiento neokantiano de la escuela de Rickert por una parte y con la filosofía de Heidegger por otra. Publicó también "La esencia del entusiasmo" (1947). Puede ser considerado como la figura central del movimiento ortodoxo de la fenomenología". En: Recorte de Periódico, Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. B., Alemania (Signatura E15 / 286).

- 9 Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura: B3 / 463). Traducción propia del original: "Die Philosophische Fakultät bittet, Herrn Dr. Eugen Fink, zum nichtbeamteten, außerordentlichen Professor zu ernennen. Herr Dr. Fink ist 38 Jahre alt. Seine verspätete Habilitation liegt daran, dass er als Privatassistent von Husserl vom Januar 33 an keine Möglichkeiten mehr hatte. Sein Stipendium wurde gesperrt, er wurde durch die Gestapo überwacht, nur durch ein amerikanisches Stipendium konnte er überhaupt fortarbeiten und nach Husserls Tod ist er 1938 von der belgischen Universität Louvain zur Lehrtätigkeit und zur Vorbereitung für den Husserlschen Nachlass berufen worden. Die wissenschaftliche Arbeit von Dr. Fink ist zunächst im Anschluss an Husserls Forschungen und Husserls Philosophie gewachsen. Er ist heute wohl der Einzige, der die gesamten Manuskripte von Husserl durchgearbeitet hat (...). Da er ausserdem als Opfer des Nazismus zu betrachten ist, und seine Laufbahn und Entwicklung behindert wurde, ist die Fakultät der Meinung, dass die Verleihung des Professorentitels eine Art der Wiedergutmachung ist".

Como Fink, Wilhelm Szilasi también se había formado con Husserl y Heidegger en los años veinte donde estaba entre los discípulos predilectos de Heidegger. Ante la inminente llegada del Nacionalsocialismo al poder, Szilasi se había visto obligado a emigrar a Suiza por su condición de judío. En 1947 fue convocado por la misma universidad que lo había apartado de sus cargos y, en su caso, para ocupar nada menos que el puesto de su maestro Heidegger en el Seminario Filosófico.¹⁰ Su obituario en 1966 recordaba las circunstancias de su exilio y su regreso “sin resentimientos” con las siguientes palabras:

Se desempeñó en esta Facultad, hasta que el Nacionalsocialismo lo obligó a emigrar. De la grandeza humana de Wilhelm Szilasi atestigua el hecho de que casi inmediatamente después de la caída del régimen y sin resentimientos estuvo dispuesto a ayudar a los estudiantes alemanes a buscar en su enorme herencia filosófica una nueva orientación de vida (...). Como fiel seguidor de la escuela fenomenológica de Edmund Husserl estuvo al mismo tiempo abierto a seguir los nuevos caminos del joven Heidegger. Una parte de sus esfuerzos filosóficos constituyó una síntesis productiva y desarrollo del pensamiento fenomenológico y existencial-analítico.¹¹

A pesar de la forzada experiencia de exilio, Szilasi fue uno de los filósofos que se mantuvo fiel a Heidegger, en tanto entendía que la importancia de su legado filosófico era ineludible. Según su colega Ernesto Grassi, Szilasi

10 Según el filósofo heideggeriano Ángel Xolocotzi las tensiones entre Szilasi y Heidegger se complejizaron todavía más por las luchas de cátedras y posiciones en la universidad: “Szilasi tuvo una relación complicada con Heidegger especialmente cuando le dieron su cátedra en esos años difíciles de castigo. Era nada más una situación provisional. Hay toda una serie de movimientos y cartas de Heidegger en torno a la actitud de Szilasi porque él lo vio como traidor. Por un lado, Szilasi, ocupaba –por la situación de la universidad– momentáneamente esa cátedra, pero que después él haya querido o buscado quedarse en ese lugar, Heidegger siempre lo había visto como una especie de traición”. En: XOLOCOTZI, Ángel: Entrevista realizada el 7 de junio de 2013 en la ciudad de Berlín. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

11 Legajo Wilhelm Szilasi, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura: B3 / 849). Traducción propia del original: “Hier wirkte er, bis ihn der Nationalsozialismus in die Emigration zwang. Es zeugt von der menschlichen Größe Wilhelm Szilasis, daß er bereit war, nahezu unmittelbar nach dem Sturz des Regimes –und ohne Ressentiments– die deutschen Studenten darin beizustehen, in ihrem großen philosophischen Erbe eine neue Lebensorientierung zu finden (...). Als treuer Anhänger der phänomenologischen Schule Edmund Husserls war er zugleich offen für die von dem jungen Heidegger neu gewiesenen Wege. Eine Seite seiner philosophischen Bemühungen stellte eine produktive Synthese und Weiterentwicklung der phänomenologischen und existentialanalytischen Denkweisen dar”.

insistió “hasta su muerte” sobre el hecho de que no se debía olvidar jamás cuán gran pensador era Heidegger.¹²

Otro discípulo de Husserl y Heidegger en las legendarias Friburgo y Marburgo¹³ era Hans-Georg Gadamer, quien sostenía una posición semejante a la de su colega y amigo Szilasi ante el “caso” Heidegger. “Gadamer fue el alumno más fiel de Heidegger y también él mismo lo reconocía así”.¹⁴ A diferencia de Szilasi, la carrera académica de Gadamer había tenido un importante salto durante el Nacionalsocialismo: nombrado profesor ordinario de la universidad de Leipzig en 1938, durante el nazismo había realizado numerosos viajes como conferencista en zonas ocupadas de Italia, Francia y Portugal. Al finalizar la guerra, Gadamer no fue denunciado por ningún compromiso con el régimen y en 1945 fue nombrado decano de la Universidad de Leipzig y en 1947 su rector.¹⁵ A fines de 1947, Gada-

12 Luego de la muerte de Szilasi en 1966, Ernesto Grassi hizo referencia al exilio forzado de su colega y la relación con Heidegger: “Sobre la cuestión del antisemitismo de Heidegger, no puedo sino testimoniar acerca de un evento que fue para mí trágico en más de un sentido. Conciérne a Wilhelm Szilasi, filósofo húngaro de origen judío, que era un amigo íntimo, e igualmente era un gran amigo de Heidegger. Él, efectivamente, lo había ayudado financieramente cuando era estudiante. Heidegger ha dicho de él públicamente que era el único filósofo verdaderamente apto para interpretar su propio pensamiento. Heidegger le confiaría incluso una cátedra como asistente, pues era esencial para él que Szilasi interpretara los textos griegos. La mujer de Szilasi era la profesora de piano de uno de sus hijos. Así de íntimas eran sus relaciones. De un día para el otro Heidegger rompió toda relación con él. Por qué motivo, lo ignoro. Pero le puedo asegurar que fue el evento más trágico para el pobre Szilasi que, encima, debió abandonar Alemania. Esta ruptura con Heidegger fue verdaderamente la desgracia de su vida” (...). “Jamás pude discutirlo con él (Heidegger), porque por un lado, era muy terrible para mí, aunque sea más que de un punto de vista ético; y por otra parte Heidegger no estaba dispuesto de ningún modo” (Ernesto Grassi en David 2007: 168-169).

13 Gadamer (1977) publicó una interesante descripción de los años de formación filosófica y del ambiente intelectual de Marburgo y Friburgo, del período de la guerra y el clima filosófico de la posguerra alemana.

14 XOLOCOTZI, Ángel: Entrevista realizada el 7 de junio de 2013 en la ciudad de Berlín. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

15 Sobre los vínculos de Gadamer con el Nacionalsocialismo se desarrolló un intenso debate internacional a partir del libro de la mexicana Teresa Orozco (1995). Si bien Orozco no consideró a Gadamer como “nazi”, lo entendía como parte de la intelectualidad nacionalista-conservadora que apoyaron al régimen en una posición de oportunismo y complicidad. Desde Canadá, Richard Wolin (2007) volvió a insistir en el hecho de que el triunfo del nazismo no podría entenderse sin la complicidad de un grupo de intelectuales conservadores, del que Gadamer formó parte. En defensa de Gadamer, aparecieron los textos de Richard Palmer (2002), Franck Delannoy (2006) y Donatella di Cesare (2009). Para ésta última, no había forma de inventar un “caso”

mer decidió renunciar a esa universidad y abandonar la zona de ocupación rusa gracias a su traslado a la Universidad Johann-Wolfgang Goethe de Frankfurt am Main. En 1949 obtuvo su nombramiento como profesor en Heidelberg.

Desde Mainz llegaron dos profesores: Otto Friedrich Bollnow y Fritz-Joachim von Rintelen. Bollnow, formado en física y filosofía y profesor ordinario en Gießen desde 1939, no había tenido una actuación especialmente comprometida con el régimen y luego de su caída obtuvo un puesto en la Universidad de Mainz. Por su parte, su colega von Rintelen,¹⁶ especialista en axiología y de formación católica, también estaba recién llegado a Mainz y restituido en la enseñanza universitaria. Von Rintelen había sido separado de su cátedra en la Universidad de Múnich en 1941: “[...] el Profesor von Rintelen perdió su cátedra universitaria por decisión del gobierno nazi” (Waismann 1966: 15) anunciaba un discípulo en el discurso de otorgamiento del título de doctor honoris causa de la Universidad Nacional de Córdoba en 1966. Ricardo Maliandi, discípulo argentino de von Rintelen, explicó las razones de su alejamiento de la universidad a par-

Gadamer, ya que éste no podía ser considerado ni nacionalsocialista, ni antisemita, como era el caso de Heidegger.

- 16 Siguiendo el cuaderno publicado por la Universidad de Córdoba en 1966 con motivo del otorgamiento del título *doctor honoris causa*, von Rintelen había estudiado en las universidades de Berlín, Múnich, Bonn e Innsbruck, con maestros como Geyser, Grabmann y Bäumker. Inició su actividad docente en Bonn y luego en Múnich, donde fue separado en 1941 (Waismann 1966: 13). En el *Argentinisches Tageblatt* se publicaba en 1949: “El profesor von Rintelen me ha contado sobre la voluntad belicosa de Hitler en el comienzo de la guerra con Polonia en los recuerdos de su hermano, diplomático del Reich, lo que comprueba lo que uno ya sabe por parte de los aliados, de las memorias del por entonces diplomático británico en Berlín, Henderson. La voluntad belicosa de Hitler provocó el sufrimiento de todo el pueblo alemán en guerra. Esto no lo quieren entender aquellos que todavía dejan flamear en el viento de los Andes y la Pampa trapos con cruces esvásticas. Hasta que se pudran por sí mismas”. Traducción propia del original: “Herr Prof. von Rintelen hat mir überdies aus den Erinnerungen seines damals im diplomatischen Dienst des Reichs tätigen Bruders Dinge von Hitlers Kriegswillen bei Kriegsausbruch mit Polen erzählt, die alles bestätigen, was man von alliierter Seite bereits schon wusste, namentlich aus den Memorien des damaligen britischen Botschafters in Berlin, Henderson. Und aus Hitlers Kriegswillen geht nun einmal das gesamte Kriegsleid des deutschen Volkes hervor. Das wollen die Gewissen, die im Anden und Pampawinde noch Hakenkreuzlappen flattern lassen, nicht begreifen. Bis ihr Fahmentuch von selbst verfault”. Alemann, Peter (1949). “Begegnung mit deutschen Professoren. Randbemerkungen zum Philosophie-Kongress in Mendoza”. Recorte del *Argentinisches Tageblatt*, Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura: E15 / 266).

tir de una anécdota que posicionaba a su maestro en una actitud desafiante al régimen depuesto:

Frente a la cuestión nazi, contaba una anécdota que lo distancia mucho del Heidegger Rector. Parece que durante la década del treinta, cuando von Rintelen apenas comenzaba a ser profesor titular, se había vuelto obligatorio el saludo nazi, también en las Universidades. Von Rintelen no lo hacía. Cierta día, un joven estudiante entró a la clase, y mirándolo de frente, extendió su brazo derecho gritando ¡*Heil Hitler!* Literalmente ¡Salve Hitler! absurda copia de aquel ¡*Ave César!* de los romanos. Entonces von Rintelen, sin inmutarse, le contestó: *Heil du ihm!* ¡Sálvalo tú! Con eso se ganó la expulsión de la Universidad y una orden de arresto. Pero como tenía un ángel custodio que lo seguía a todas partes, resulta que el funcionario que iba a firmar esa orden murió de un infarto en el preciso momento en que la papeleta con el nombre de von Rintelen apareció sobre su escritorio. El entonces joven profesor tuvo que abandonar la cátedra durante más de 10 años, pero se libró de lo que hubieran sido otras consecuencias más graves (Maliandí y Fernández 2009: 32).

De la Universidad de Kiel llegaron profesores de diferentes trayectorias: por un lado Ludwig Landgrebe, husserliano y Walter Bröcker, discípulo de Heidegger. Bröcker, “uno de los más famosos discípulos de Martín Heidegger” según un diario argentino, había obtenido la habilitación en Friburgo en 1934 por recomendación de Heidegger.¹⁷ Entre 1941 y 1948 fue profesor ordinario de la Universidad de Rostock y decano de su Facultad de Filosofía entre 1942 y 1945. En su legajo figura que en 1945 fue despedido “debido a su afiliación al Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán”,¹⁸ pero vuelto a restituir rápidamente debido a la defensa iniciada por sus colegas. Cuando se produjo la invitación al CNF, estaba recién llegado a Kiel. A diferencia de Szilasi y Gadamer, Bröcker fue uno de los discípulos de Heidegger que, después de la guerra, tomó una posición de creciente crítica con su maestro.

Ludwig Landgrebe se había diferenciado de Bröcker tanto en su trayectoria como en sus posiciones políticas y teóricas. Casado con Ilse Goldschmidt de origen judío, Landgrebe se vio obligado a abandonar Hamburgo junto a su familia y luego de una estancia en Praga, se exilió en Bélgica. Como asistente y colaborador de Edmund Husserl –junto con

17 Legajo Walter Bröcker, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura B3 /411).

18 Legajo Walter Bröcker, Catalogus Professorum Rostochiensium de la Universidad de Rostock. Traducción propia. Extraído el 16.11.2013 desde <http://cpr.uni-rostock.de/metadata/cpr_professor_000000002746>.

Eugen Fink– trabajó en el resguardo de su legado en Lovaina. La prensa argentina lo presentó con la siguiente frase:

Otra destacada figura de la fenomenología, es el profesor Luis Landgrebe, actualmente catedrático de Kiel. Nacido en Viena en 1902 ha sido durante muchos años ayudante y el más íntimo colaborador de Edmundo Husserl en Friburgo, del cual editó su obra póstuma “Experiencia y juicio” (1938). Pasó luego a la Universidad de Praga, y más tarde fue invitado a Lovaina, donde se encuentra el valioso archivo de todas las obras inéditas de Husserl. Volvió a Alemania para ocupar la cátedra de la Universidad de Hamburgo. Sus obras más conocidas son: “La teoría de las ciencias del espíritu de Guillermo Dilthey” (1923); “Función nominal y significación semántica” (1935); “Significado actual de la Filosofía” (1948) y “Fenomenología y Metafísica” (1949).¹⁹

Finalmente, de Múnich llegaron Ernesto Grassi y el médico Thure von Uexküll. Grassi tenía estrecha relación con Carlos Astrada, a quien había conocido en 1929 asistiendo a los cursos de Heidegger en Friburgo, donde fue nombrado profesor honorario en 1938.²⁰ En el momento de la invitación al CNE, tenía una buena posición en los medios académicos alemanes como fundador de la cátedra de “Philosophie und Geistwissenschaft des Humanismus” en la Universidad de Múnich y como director del “Centro italiano di studi umanistici e filosofici” de la misma ciudad.²¹ Médico de formación, von Uexküll fue el único invitado alemán que no tenía formación estrictamente filosófica, pero ya era conocido en el campo filosófico hispano-hablante por las traducciones de algunas de sus obras.²²

19 Recorte de periódico (Buenos Aires, 23.03.2013) en Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura E15/ 286).

20 Legajo Ernesto Grassi, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura B3/ 501).

21 Ernesto Grassi participó activamente en el congreso argentino, representando tanto la filosofía alemana como instituciones italianas: en la inauguración leyó el mensaje del Instituto de Estudios Filosóficos de la Universidad de Roma y pronunció un discurso en la cena de despedida en representación de los miembros europeos en general. Sus ponencias se ocuparon de la cuestión del humanismo “La filosofía nella tradizione umanistica” en la primera sesión plenaria y “La filosofía como obra humana” en la sección de epistemología y filosofía de la naturaleza como la continuación cronológica de la su colega Thure von Uexküll, quien se había ocupado de “Las relaciones de la biología con la filosofía” en la misma sección.

22 Von Uexküll ya había sido traducido al español: *La biología de la ostra jacobea* (Revista de Occidente, 1924), *Cartas biológicas a una dama* (Revista de Occidente, 1934) e *Ideas para una concepción biológica del mundo* (Espasa Calpe, 1934).

Tomando en cuenta el aporte de las universidades norteamericanas, la presencia alemana aumentó. Helmut Kuhn, quien había logrado un cargo de *Privatdozent* en Berlín, en 1937 tuvo que emigrar a los EE.UU. por su condición de judío y abandonar su cargo. Para la invitación al CNF era profesor de la Emory University en Georgia. Su colega Karl Löwith, quien se había formado con Husserl y contaba entre los discípulos más cercanos a Heidegger, también había abandonado Alemania por su condición judía y luego de estancias en Italia y Japón, se encontraba en los EE.UU. desde 1941. Ni Kuhn ni Löwith habían regresado a Alemania desde iniciado el exilio. El viaje a la Argentina fue la posibilidad de reencuentro con los colegas que habían dejado de ver durante la guerra y la reanudación de los contactos para regresar a Alemania. Ada Löwith recordaba el congreso argentino como un crucial evento para iniciar la vuelta a Alemania de su esposo:

En ese momento, la idea de regresar a Alemania —la Segunda Guerra Mundial había terminado— no hubiese entrado en nuestra cabeza. Entonces ocurrió algo extraordinario, que en un golpe cambió toda nuestra visión del mundo. Mi marido fue invitado al gran Congreso Internacional de Filosofía de 1949 en Mendoza, Argentina: las primeras jornadas donde también eran solicitados filósofos alemanes. La felicidad de mi marido fue enorme. Y aunque no estaba bien visto que un ciudadano norteamericano recién salido del horno se fuese tan lejos, y encima a un país posiblemente políticamente inapropiado, logró poder participar de ese congreso. El preludio fue el increíble vuelo sobre los Andes, a lo que siguió el reencuentro en Mendoza con viejos amigos y colegas, que en parte conocía incluso de la época de estudiante. Luego hubo una serie de intercambios de planes y posibilidades entre Heidelberg y New York, después llegó una invitación para dar un semestre como profesor invitado y finalmente —sobre todo gracias al desvelo de H.G. Gadamer— vino la oferta de una cátedra de filosofía en Heidelberg (Löwith, A. 1986: 159-160, traducción propia).

En el CNF se produjo una interesante constelación: filósofos alemanes que habían tenido su formación durante los años veinte y treinta, es decir, durante la hegemonía de la Escuela de Marburgo y el posterior furor husserliano y heideggeriano, se reencontraron en remotas tierras argentinas luego de que la irrupción del régimen nacionalsocialista los había dispersado y ubicado en muy diferentes posiciones. En el contexto de posguerras, la nueva constelación geopolítica y la especificidad de la Argentina peronista hicieron posible un escenario inesperado de encuentro de filósofos del “centro” en la “periferia”. Luego del congreso que los había reunido y con la intermediación de Gadamer, Karl Löwith regresó a Alemania en 1949 y

en 1952 se reincorporó a la Universidad de Heidelberg. Helmut Kuhn se reincorporó a la Universidad de Erlangen en 1949, inmediatamente después del viaje a Argentina, y también por intermedio de Gadamer. En su primera declaración seguida a la participación en el CNF, Hans-Georg Gadamer destacaba este hecho:

Los profesores alemanes experimentan con profunda gratitud la realidad de una conferencia internacional, en la cual por primera vez después de la guerra, pueden tomar parte en un número mayor y con derechos iguales a los de todos. A tal fausto acontecimiento debemos incluso un intercambio espiritual con los colegas de nuestra propia patria, que no fue posible hasta ahora en una amplitud tan fecunda.²³

Donald Brinkmann fue el único profesor de una universidad suiza presente en el congreso “Es fenomenologista, nos manifiesta al preguntarle sobre su tendencia filosófica”²⁴ anunciaba el diario mendocino *Los Andes*. La delegación alemana en su totalidad, e incluyendo a quienes habían tenido alguna participación o simpatía con el Nacionalsocialismo como Bröcker y Gadamer, habían tomado una actitud inequívocamente crítica ante el régimen extinto. Los filósofos alemanes invitados al primer congreso internacional de filosofía tenían la importante misión de mostrar una nueva cara de Alemania frente al mundo. En el discurso de apertura en representación de todos los miembros europeos, Gadamer decía:

Tal vez es verdad que la propensión hacia un pensar y actuar extremos y radicales, que constituye la característica peligrosa del alemán, tenga una fuerza pujante. Pero, sin duda alguna, es verdad que por esta misma razón, nuestra manera de pensar necesita recordar el soporte y vinculación con la realidad, que es la medida que la historia nos ha deparado a todos. La tradición de Occidente cristiano no late solamente en la forma peculiar de una poderosa realidad espiritual, administrada por la Iglesia cristiana, más bien nos envuelve a todos los que tratamos de compenetrar y reordenar, filosofando, nuestra existencia amenazada. En este lugar nos abraza con mayor fuerza y naturalidad que en nuestra patria desgarrada por el terror. De ese modo llegamos como aprendices y nos esforzamos por leer y renovar los signos de la desfigurada inscripción de nuestra vida (Gadamer 1950a: 88).

Uno de los momentos que muestra esta posición se dio cuando los profesores se confrontaron con la comunidad alemana mendocina y algunos de

23 *La Universidad y la Revolución*, Universidad Nacional de Cuyo, Ministerio de Educación de la Nación. 1950, Mendoza. Página 126.

24 *Los Andes* (Mendoza, 10.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

sus miembros se declaraban todavía fieles (*treu*) al *Führer*. Las reacciones de distanciamiento de los profesores alemanes ante los compatriotas fueron descritas por el *Argentinisches Tageblatt*:

En vista de ello, los invitados aclararon a los anfitriones que en la Alemania de entonces “se deseó la propia derrota”, por lo que las relaciones se enfriaron un poco. El sentimiento de que ese tipo de alemanes en el extranjero tenía una posición absolutamente anacrónica se vio claramente en toda la delegación alemana de siete profesores, de allí la decepción, que fue en todo caso mutua.²⁵

Así, también las comunicaciones presentadas por los filósofos alemanes mostraron una tendencia a expresar la necesidad de una búsqueda de nuevos fundamentos filosóficos ante la crisis. En este sentido, la actitud frente a Heidegger era una de las cuestiones claves y más polémicas.

Las comunicaciones de los filósofos alemanes

Ausente en persona, Heidegger fue la figura más nombrada y discutida en el congreso, tanto por los locales como por los europeos. Las comunicaciones de los alemanes son claves para analizar una de las cuestiones que marcaron los conflictos en el campo filosófico de la posguerra: ¿Cómo pensar a Heidegger después de la cuestión del Rectorado? ¿Debía poder separarse el hombre del texto, de la obra? ¿Su mundo conceptual era suficiente para salir de la crisis? A modo analítico, las ponencias pueden dividirse entre un primer grupo de filósofos que defendieron, a pesar de la crisis, las posturas heideggerianas: Szilasi, Bröcker y Gadamer. En segundo lugar, el grupo de críticos de Heidegger con sus propuestas de superación, en el que se destacaron von Rintelen, Bollnow y Landgrebe. Finalmente, analizaremos la postura de consenso de Karl Löwith en su primer encuentro con los colegas después del exilio.

25 Alemann, Peter (1949). “Begegnung mit deutschen Professoren. Randbemerkungen zum Philosophie-Kongress in Mendoza”. Recorte del *Argentinisches Tageblatt* en: Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura: E15 / 266). Traducción propia del original: “Daraufhin wurde von Seiten der Gäste den Gastgebern klar gemacht, dass man in Deutschland seinerzeit die ‘eigene Niederlage herbeigeseht habe’, worauf sich die Beziehungen etwas abgekühlt hätten. Das Gefühl einer absolut unzeitgemäßen Haltung von Seiten dieser Sorte von Auslandsdeutschen ist bei der gesamten Delegation der sieben Professoren eindeutig vorhanden gewesen, daher die gewisse Enttäuschung. Sie war übrigens gegenseitig”.

La defensa del maestro: Szilasi, Bröcker y Gadamer

A pesar de que por su origen judío Wilhelm Szilasi había sido una temprana víctima de la discriminación nazi en el medio universitario, el filósofo húngaro fue uno de los pocos discípulos de Heidegger quien, inmediatamente después de caído el régimen, se reincorporó al círculo de fieles discípulos sin reclamos, defendiendo una postura, para muchos colegas “inexplicable”. Szilasi fue el encargado de disertar sobre el estado de la filosofía alemana actual durante la última sesión plenaria dedicada al desarrollo de la filosofía en los países particulares. Con su comunicación, leída en francés, Szilasi ratificaba su postura de fidelidad a Heidegger. Coincidiendo con Astrada, para Szilasi, Heidegger era el filósofo más influyente de la actualidad por el “rol histórico” que su filosofía tenía en la historia del pensamiento. La “eficacia” de la obra de Heidegger y la importancia de sus “usos” era puesta de manifiesto en tanto: “En definitiva, Heidegger ha creado un instrumento, depende de nosotros el utilizarlo fructíferamente” (Szilasi 1950: 497, traducción propia). El discurso de Szilasi fue un intento de mostrar la importancia central que el instrumento de análisis existencial tenía en la filosofía contemporánea y la necesidad ineludible de pensarlo como “la filosofía de nuestra época”, prueba de ello era su amplia recepción:

La obra de Heidegger está caracterizada por el sentimiento de estar obligado a esta forma de actualidad de la filosofía. El testimonio de su fuerza latente, de la diversidad del alcance histórico de su pensamiento es que ha influenciado las direcciones más diferentes del trabajo filosófico y ha manifestado su eficacia en los dominios más diversos (Szilasi 1950: 494, traducción propia).

Hans-Georg Gadamer, colega y amigo de Szilasi, leyó “Die Grenzen der historischen Vernunft” (“Los límites de la razón histórica”) donde también tomaba una posición heideggeriana. Según Gadamer, en el desarrollo de la pregunta por el sentido de la historia desde la perspectiva del historicismo (*Historismus*) —en tanto “nada existe que ponga un fin a la historia, sino tan solo metas finitas de los hombres colocados en ella” (Gadamer 1950b: 1025)— era en Heidegger donde se tornaba más clara y fecunda la historicidad de la existencia humana. En Heidegger, continuaba Gadamer, el ser del Dasein humano y su conciencia son históricos y a través de esta evidencia, es decir, del colocar la historicidad en el centro del filosofar, se ha transformado en la figura clave para indicar nuevos caminos a la investigación del presente, concluía. Gadamer había tomado una posición de

defensa tanto política como conceptual de su maestro. Junto con Szilasi, estaban organizando la compilación conmemorativa (*Festschrift*) por los sesenta años de Heidegger.

En la comunicación “Über die geschichtliche Notwendigkeit der Heideggerschen Philosophie” (“Sobre la necesidad histórica de la filosofía de Heidegger”) Bröcker coincidió con los mencionados postulados de Astrada y Szilasi en cuanto a la “necesidad histórica” de la filosofía heideggeriana. El todavía fiel discípulo de Heidegger diferenciaba el concepto de “Existenz” de su maestro con foco en el problema del ser, con la filosofía existencialista de Jaspers o el existencialismo de Sartre, según él, sólo relacionadas con Heidegger por el parecido terminológico:

Al *Dasein* del hombre, en tanto que su esencia consiste en hallarse abierto para la apertura del ser, lo designa Heidegger como ec-sistencia. La ec-sistencia del hombre, su relación con el ser, es el tema principal de esta filosofía, pudiendo ser llamada, por lo tanto, si se quiere, filosofía ec-sistencial, siempre que se tenga presente que tal filosofía ec-sistencial sólo está ligada a la filosofía de la existencia de un Jaspers o al existencialismo de un Sartre, mediante el engañoso parecido de su terminología (Bröcker 1950: 1005).

Para Bröcker era la filosofía heideggeriana la única que había iniciado una renovada discusión con la historia de la metafísica: en su vuelta radical a la pregunta por el Ser había logrado un cambio en el pensar del hombre sobre sí mismo. Walter Bröcker, quien había obtenido su cátedra en pleno régimen nazi, y, como muchos otros profesores, no se había manifestado en contra del régimen, después del reacomodamiento de su posición universitaria con la llegada a Mainz y el surgimiento del debate en torno a su maestro, comenzó un gradual alejamiento de Heidegger. En febrero de 1949, Bröcker anunció que no iba a participar del libro (*Festschrift*) que preparaban Gadamer y Szilasi en conmemoración del aniversario de Heidegger. El Bröcker de Mendoza se encontraba todavía bajo la influencia de Heidegger, pero entraría poco tiempo después a formar parte del numeroso grupo de filósofos que iniciaron una abierta crítica teórica y política de su filosofía. Bröcker consideraba su alejamiento de Heidegger como una “liberación” y lamentaba en una carta a Gadamer de 1952 sus palabras de elogio en el congreso mendocino.²⁶

26 Carta de Walter Bröcker a Hans-Georg Gadamer (Kiel, 18.10.1952) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003).

Los críticos de Heidegger y las alternativas: Landgrebe, von Rintelen y Bollnow

A diferencia de Szilasi, Bröcker y Gadamer, otra parte del grupo de filósofos alemanes llegados al CNF consideraban la necesidad de salir de la “crisis” a la que había llegado la filosofía alemana en general –y el existencialismo heideggeriano especialmente– a través de una filosofía ética que, ausente en Heidegger, debía buscarse en otras tradiciones de pensamiento. A este grupo de críticos pertenecían filósofos como Landgrebe y von Rintelen, perseguidos por el nazismo y Otto Friedrich Bollnow, quien había realizado un crucial giro crítico del régimen depuesto. Los críticos de Heidegger buscaban diferentes alternativas, especialmente ligadas a las relecturas de la filosofía contemporánea a través de los franceses, lo que significaba un cambio en las posiciones en el campo filosófico del “centro” en disputa por la hegemonía entre Alemania y Francia.

Recién incorporado a las cátedras universitarias de Kiel, el discípulo de Husserl –Ludwig Landgrebe– participó del CNF con la exposición “Sartre’s Existenzialismus und seine geschichtliche Herkunft” (“El existencialismo de Sartre y su genealogía histórica”) que, desde su título con Sartre a la cabeza, polemizaba con sus colegas heideggerianos. Para comprender la “crisis espiritual” del presente y superar los contrastes que desgarran el mundo actual es indispensable ocuparnos de Sartre, decía Landgrebe, “que ha llevado el pensamiento de la libertad humana absoluta con toda radicalidad hasta sus últimas consecuencias” (Landgrebe 1950: 1058). Así pues, Landgrebe abogaba llegar a la cuestión del Ser, lo que para otros colegas todavía era exclusiva primacía de Heidegger, a través de los caminos abiertos por el filósofo francés:

Pero, precisamente, al ahondar críticamente en las estructuras de la trascendencia, con tanta claridad expuestas por Sartre, se demuestra que en ellas se anuncia lo contrario de lo que él cree encontrar: la vinculación con el ser. Esto implica la exigencia de saber cuál es el fundamento de la dignidad del hombre, su *humanitas*, porque sólo ella puede posibilitar una convivencia humana de la humanidad (Landgrebe 1950: 1058).

Cercanas a las posturas de Landgrebe, la ponencia de Otto Friedrich Bollnow se transformó en una de las muestras más claras de como se reacomodaron los discursos luego de la catástrofe nacionalsocialista y la necesidad de una búsqueda de nuevos principios éticos. En el texto “Existentialismus und Ethik” (“Existencialismo y ética”) leído en la sección de filosofía existencial, una de las cuestiones más interesantes era que un discípulo de

Heidegger encontraba la respuesta en la necesidad de retomar a Kant a través del existencialismo francés. Es en Sartre y Simone de Beauvoir donde encontramos las respuestas para la formulación de la nueva base ética del obrar humano, sostuvo Bollnow, allí el hombre puede ser salvado del “aventurismo”, es decir, del peligro de la “relatividad de los valores” a la que hemos llegado. Esto era posible porque los franceses habían regresado a la razón kantiana:

No hace falta demostrar que no nos movemos en el vacío espacio de especulaciones ajenas al mundo, sino en el de las crueles realidades que definen hoy nuestro *Dasein*. Esto determina, al mismo tiempo, la responsabilidad con que debemos decidir estos problemas. Si la filosofía existencial, como crisis de la corriente irracional, tiene un sentido, ese sentido podría ser el de restituir la razón al puesto que le corresponde, y de volver a insertar sus reflexiones en aquel punto desde el cual las corrientes irracionales han apartado, en grado cada vez mayor, la confianza en la fuerza de la razón, a saber, la confianza en el iluminismo del siglo XVIII, durante tanto tiempo desconocido e injustamente difamado como superficial (Bollnow 1950: 996-997).

Con su comunicación, Bollnow se transformó en uno de los pocos alemanes que hizo referencia explícita a la crisis de la filosofía ante la devastadora situación del presente europeo.²⁷

A pesar de no pertenecer al grupo de filósofos formados directamente por Husserl y Heidegger, von Rintelen también se refirió en el CNF a la *Existenzphilosophie* heideggeriana y para discutir con ella. Su ponencia “Wert und Existenz” (“Valor y existencia”) es otro ejemplo de las formas en que se reinterpretó a Heidegger desde la axiología y la ética, en tanto estos problemas fundamentales no ocupaban el centro de la filosofía heideggeriana y eran necesarios para superar la crisis. En diálogo con su colega Bollnow, von Rintelen señalaba ciertas claves para pensar la cuestión de los valores sin caer en el relativismo historicista, ni poner la angustia (*Angst*) en el centro de la existencia humana. Para el autor, en la disposición fundamental del hombre existe una intención primaria dirigida al bien, hacia lo valioso y en la alegría (*Freude*) y el amor (*Liebe*) y no en la angustia (*Angst*) es donde se manifiesta la autenticidad más evidente, el camino hacia lo valioso y el sentido mismo del Ser. Su interpretación con foco en los aspectos positivos del ser eran postulados que acercaban a von

27 Las críticas de Bollnow al existencialismo y su propuesta de superación fueron desarrolladas en un libro titulado *Filosofía de la esperanza. El problema de la superación del existencialismo*, publicado en Buenos Aires en 1962 por la Compañía General Editora.

Rintelen a las posiciones de los filósofos católicos argentinos (ver capítulo 3). Como muestran las reiteradas citas a San Agustín y San Buenaventura, la comunicación de von Rintelen fue la única intervención de un filósofo alemán con trasfondo en el dogma católico y además leída en español,²⁸ despertando el interés de los colegas de la Universidad de Córdoba, donde fue contratado como profesor invitado en 1952. En la ponencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en San Pablo en agosto de 1954, von Rintelen profundizaba su postura de Mendoza, con una comunicación también presentada en castellano. Allí la “desolación” del presente en la filosofía de Heidegger se definía como la “portavoz más impresionante de este espíritu de la época, que reconoció la completa falta amenazante de un fundamento, el abandono, la nulidad y la melancolía del ser humano” (Rintelen 1956: 512) que sólo se podían superar con una “contemplación religiosa” que supere “la finitud”.

En el CNF Karl Löwith leyó “Background and Problem of Existentialism” (“Trasfondo y problema del existencialismo”) en la sesión plenaria sobre existencialismo. Löwith tomó en cuenta la filosofía de Heidegger y de Sartre como respuestas similares al problema del Ser y expuso, sin tomar explícita posición por una u otra, la respuesta clásica, cristiana y moderna a sus preguntas: “doy por supuesto que el existencialismo es algo más que una moda ultra moderna y también algo más que una especie de depresión filosófica de una burguesía decadente, como sus opositores marxistas tratan de hacernos creer” (Löwith 1950: 399) declaraba Löwith en la introducción a su comunicación sobre el existencialismo, aclarando que había que entender esa corriente “en confrontación” con filósofos como Aristóteles y Agustín. En tanto Heidegger y Sartre eran confrontados en una dimensión de igual importancia dentro de la tradición existencialista, Löwith fue uno de los pocos filósofos que ensayó una posición de consenso. Este discurso debe interpretarse en el contexto de su primera aparición ante los colegas europeos que volvía a ver después de la guerra. Su forzado alejamiento de la comunidad filosófica alemana y la oportunidad de volver a entablar lazos con sus viejos amigos, pudo haber influenciado en la postura concensualista de Löwith, quien volvió a Alemania gracias a la ayuda de Gadamer, pero que luego se enfrentó abiertamente con Heidegger.

28 Von Rintelen leyó su ponencia en español: “Hubo casos, como en dos ocasiones lo hizo Rintelen, de congresistas extranjeros, en que ellos mismos leyeron la traducción castellana de su propio trabajo presentado en su lengua original” (Derisi 1949: 171).

Los contrastes en las comunicaciones de los filósofos alemanes muestran la diversidad de posturas que se manifestaron alrededor de Heidegger como “figura conceptual” (Dotti 1992, 2000 y 2008). Las posiciones en favor y en contra del filósofo de Friburgo respondían tanto a discusiones conceptuales como a intrigas personales, históricas y políticas. Interesante es que las posiciones de los alemanes encontraron puntos de coincidencia con las que habían desarrollado los colegas argentinos y en este sentido, el primer “diálogo existencial” se hacía posible casi de manera espontánea. Szilasi, Bröcker y Gadamer se mantuvieron fieles a defender el legado central de Heidegger en la filosofía contemporánea con una postura análoga a la de Carlos Astrada. En contraste, Landgrebe, von Rintelen y Bollnow presentaron visiones críticas sobre el existencialismo heideggeriano y optaron por abandonar la idea de su centralidad en la filosofía, pensar alternativas o bien discutir fuertemente algunos de sus postulados. En ese sentido, podemos pensar a von Rintelen cercano a los católicos argentinos Ismael Quiles y Nimio de Anquín. Por su parte, Landgrebe y Bollnow se acercaron a la cuestión de la ética, tal como lo habían manifestado sus colegas argentinos Miguel Ángel Virasoro y Rafael Virasoro.

Así, uno de los acontecimientos más importantes que produjo este congreso, y asimismo menos tomados en cuenta en la historia de la filosofía, fue el hecho de que en ese contexto y por primera vez, un importante grupo de filósofos europeos descubrieron y reconocieron la existencia de colegas que, fuera del contexto europeo, estaban formados en la misma tradición y en definitiva y sorpresivamente hablaban el mismo idioma.

En un artículo publicado en mayo de 1949 en Gotinga, Bollnow destacaba la importancia de los argentinos en la discusión sobre Heidegger. Dos grupos habían acaparado las discusiones, la filosofía escolástica y la filosofía existencial heideggeriana:

Ésta última estaba representada no solamente por la gran mayoría de los alemanes presentes (aunque hay que reflexionar si los representantes alemanes no dieron una imagen demasiado unilateral del conjunto de la filosofía alemana contemporánea) sino que también por un vivo grupo de filósofos argentinos, entre los que se destacaron Astrada y Guerrero, ambos de Buenos Aires.²⁹

29 Traducción propia del original: “Das zweite war die durch Heidegger verkörperte Form der Existenzphilosophie, die nicht nur von dem größten Teil der anwesenden Deutschen mit Nachdruck vertreten wurde (wobei zu bedenken ist ob die deutschen Vertreter in dieser Zusammensetzung nicht vielleicht ein recht einseitig zugespitztes Bild der gegenwärtigen deutschen Philosophie geben) sondern ebenso sehr auch von

Una de las tesis del siguiente apartado es que ese reconocimiento suscitó un cambio en las fuertes relaciones centro-periferia del campo intelectual filosófico internacional.

4.3. La mirada alemana sobre la filosofía en Argentina: sorpresa, paisaje y la posibilidad de un diálogo

Los miembros de la delegación de filósofos alemanes invitados al congreso argentino pisaban continente sudamericano por primera vez. Esta experiencia significó un cambio crucial en sus perspectivas geopolíticas y culturales sobre la Argentina y el continente. Antes de su llegada, las vagas ideas sobre América Latina se relacionaban al comercio con el “Nuevo Mundo” y las imágenes de una naturaleza exótica. El desarrollo de las letras y menos aun de la filosofía les era casi por completo desconocido. Tres cuestiones jugaron un rol central en las percepciones de los alemanes en el viaje intelectual a Argentina: la sorpresa (*Überraschung*) ante la crucial influencia de la filosofía alemana en la Argentina, la cuestión del paisaje y la naturaleza en la inmensidad del suelo argentino y la posibilidad de un diálogo (*Gespräch*) entre ambas culturas.

Una sorpresa: la influencia alemana en tierras lejanas

En un extenso artículo sobre el congreso argentino, el profesor suizo Donald Brinkmann aludía a la sorpresa de un europeo “cuando por primera vez cruza el Atlántico” al encontrarse inesperadamente con “todo un mundo espiritual, tan rico y tan intenso como jamás lo hubiera soñado” (Brinkmann 1949a: 536). Como también lo había advertido Alberini irónicamente en su discurso de apertura, para muchos europeos la referencia hacia los países latinoamericanos tenía que ver casi exclusivamente con el mundo de las materias primas y la vida comercial, lo que también expresaba Brinkmann:

Cuando se habla en Europa acerca de la América Latina les viene a la imaginación a los europeos tan sólo un abigarrado conjunto de veinte pueblos, situados allende al Atlántico, pueblos de dilatadas planicies y de encrespadas montañas, en los que abundan las materias primas: trigo, maíz, café, petróleo, salitre y muchas más. Apenas nunca se oye decir en Europa Central que la América Latina posea su vida espiritual propia, vida espiritual cuyas fuentes se

einer lebendigen Gruppe argentinischer Philosophen, unter denen Astrada und Guerrero (beide Buenos Aires) am schärfsten hervortraten” (Bollnow 1949: 13).

remontan no sólo a los días en que esos pueblos se independizaron de Europa, sino también a su época colonial (Brinkmann 1949a: 535).

El mensaje de Thure von Uexküll a la Universidad de Cuyo comprueba ese desconocimiento del que Brinkmann hacía referencia: “A partir del primer momento de nuestra estadía en la República Argentina tuvimos que darnos cuenta que nuestras creencias en lo referente a la vida cultural de este pueblo han sido fundamentalmente equívocas,” expresaba el médico alemán haciendo hincapié en la “sorpresa” del “descubrimiento” de vida “espiritual” en la Argentina, hecho del que hasta entonces Europa no tenía conocimiento:

Porque tales representaciones se forman generalmente en base a las narraciones de gente de comercio o sea de una vida dedicada ante todo a los aspectos materiales del desarrollo humano. Y fue precisamente por la ausencia de sus relatos de menciones sobre la vida cultural que empezaba a formarse el cuadro erróneo de un pueblo no saturado y poco inclinado hacia las inquietudes espirituales. Tanto más hubo de sorprendernos encontrarnos aquí con un conocimiento íntimo del tesoro de nuestra sabiduría heredada, como también de la problemática contemporánea del pensamiento occidental.³⁰

Para la mayoría de los invitados europeos al CNF, antes de llegar a la Argentina, la única referencia más o menos precisa al mundo filosófico hispanohablante era José Ortega y Gasset o Miguel de Unamuno por parte de España, pero muy poco o nada conocían de pensadores de Latinoamérica. Szilasi y Gadamer habían conocido a los jóvenes Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero en las Marburgo y Friburgo de entreguerras, pero el intercambio cultural no había prosperado.³¹ Asimismo, las representaciones de los alemanes estaban influenciadas por imágenes que se remontaban al mundo colonial y comercial: América Latina como proveedora de materias primas en donde la posibilidad del desarrollo del “espíritu” era limitado o nulo. El CNF hizo posible que ese grupo de filósofos descubrieran no sólo el influjo que la filosofía europea, especialmente alemana,³² tenía en Lati-

30 *La Universidad y la Revolución*, Universidad Nacional de Cuyo, Ministerio de Educación de la Nación. 1950, Mendoza. Página 127.

31 Siguiendo a Gil Villegas (1996) las diferencias de acceso a profesores centrales entre los alemanes y los extranjeros en los círculos filosóficos alemanes del período de entreguerras era muy grande. Incluso José Ortega y Gasset y Georg Lukács eran “outsiders”. Grassi dice al respecto que Wilhelm Szilasi tenía el privilegio, a pesar de su origen húngaro, de ser considerado en el grupo más cercano a Heidegger (David 2007).

32 La influencia alemana en la Argentina había sido detalladamente expuesta por Alberini en un libro publicado en Berlín en 1930 *Die deutsche Philosophie in Argentinien* (ver

noamérica sino también la posibilidad de un diálogo intercultural que en Europa parecía vedado. Otto Friedrich Bollnow expresaba su sorpresa en el artículo publicado en Alemania como informe del congreso mendocino:

Dos impresiones vienen al visitante después de los primeros encuentros. La primera es la enorme y alegre hospitalidad de este rico país (...). La segunda es el prestigio de la filosofía alemana, que influencia no solamente la vida filosófica en Argentina, sino en general en toda América Latina en una profundidad inimaginada por Alemania (...). Y es sobre todo Martin Heidegger quien recibe la atención de un vivo círculo de seguidores y quien en el número especial de "Cuadernos de filosofía" en homenaje al congreso junto con el líder de los existencialistas italianos Nicola Abbagnanno es saludado como el "gran maestro".³³

"Todavía estoy lleno de las impresiones de Mendoza, especialmente de la alentadora predisposición hacia Alemania"³⁴ así comenzaba la carta que Helmut Kuhn envió desde EE.UU. a Gadamer a su vuelta del CNF, cuando preparaba su regreso a Alemania y todavía no salía del asombro que le había provocado el conocimiento que los profesores argentinos tenían de la cultura filosófica alemana. En el periódico argentino *Argentinisches Tageblatt* se advertía esa misma impresión, es decir, que los alemanes en lejanas

capítulo 1). La mayoría de los alemanes no conocían ese libro. Posiblemente influenciado por la lectura de esa obra, el único filósofo que hizo referencia a que la influencia alemana se remontaba a la época de la independencia fue el suizo Donald Brinkmann: "Se ha conocido en Argentina: a Herder, por medio de Edgardo Quinet; a Hegel, por Víctor Cousin, y a Kant, por Carlos Renouvier. El conocido psicólogo de Leipzig Félix Krüger dio un gran impulso a la investigación psicológica durante los dos años de su actuación docente en la Universidad de Buenos Aires. Osvaldo Spengler, por su parte, que estaba vinculado por razones de amistad con Ernesto Quesada, es uno de los autores más frecuentemente citados en la actualidad en América Latina" (Brinkmann 1949a: 542-543).

33 Traducción propia del original: "Zweierlei Eindrücke drängen sich dem Besucher gleich bei der ersten Begegnung auf. Das eine war die große und mit Freuden gewährte Gastfreundschaft dieses reichen Landes (...). Das zweite war das Ansehen der deutschen Philosophie, die das philosophische Leben nicht nur Argentinens, sondern allgemein Lateinamerikas in einem vom Deutschland aus gar nicht vorstellbaren Maß beeinflusst (...). Und es ist neuerdings vor allem Martin Heidegger, auf den die Augen eines lebendigen Anhängerkreises mit Aufmerksamkeit gerichtet sind und der in der zu Ehren des Kongresses erschienenen Festnummer der 'Cuadernos de Filosofía' neben dem Führer der italienischen Existenzialisten Nicola Abbagnano im besonderen als der 'große Meister' begrüßt wurde" (Bollnow 1949: 13).

34 Carta de Helmut Kuhn a Hans-Georg Gadamer (Atlanta-Georgia, 19.04.1949) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003). Traducción propia.

tierras argentinas no se sentían tan extraños (*fremd*) como podían imaginar antes de llegar:

Es un conocimiento sorprendente que sacamos de este congreso de filosofía en la simpática ciudad de Mendoza que la herencia del espíritu alemán, la filosofía alemana, vive también en los más remotos rincones del mundo latinoamericano. Ésta fue la mayor sorpresa para los siete profesores alemanes que por invitación del gobierno argentino fueron transportados en avión y de repente se encontraron en otra parte del mundo. Y no solamente tuvieron que corroborar que Argentina no se parecía a lo que ellos imaginaban de una nación latinoamericana –lo que le ocurre a la mayoría de los visitantes, aun cuando con la profundidad de un profesor alemán antes del viaje se lea mucha bibliografía sobre Argentina– si no también que aquí no eran tan extraños.³⁵

Uno de los testimonios más interesantes de esta “sorpresa” de los alemanes ante el descubrimiento de la vida “espiritual” argentina y, sobre todo, la influencia de Alemania, encontramos en el cuaderno de viaje de Eugen Fink: “En Argentina, la filosofía alemana no se encuentra entre otras, sino que es la filosofía y la distancia no es una distancia espiritual. Argentina es Europa en el mejor sentido”.³⁶

En esta anotación manuscrita, para Fink el espacio “espiritual” se transformaba en espacio físico, y así Argentina se encontraba desde el punto de vista intelectual dentro de Europa. Mientras Fink afirmaba que no había distancias “espirituales” entre ambas partes lejanas de la tierra, Gadamer también analizaba la situación geográfico-espiritual de los argentinos:

35 Alemann, Peter (1949). “Begegnung mit deutschen Professoren. Randbemerkungen zum Philosophie-Kongress in Mendoza”. Recorte del *Argentinisches Tageblatt* en: Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura: E15 / 266). Traducción propia del original: “Das ist eine erstaunliche Erkenntnis dieses Philosophiekongresses in der überaus sympathischen Stadt Mendoza, dass das Erbe des deutschen Geistes, der deutsche Philosophie, auch in den entferntesten Winkeln der lateinamerikanischen Welt durchaus lebendig ist. Darüber waren die sieben deutschen Professoren selber am meisten erstaunt, die da auf Einladung der argentinischen Regierung per Flugzeug so plötzlich in einen anderen Weltteil versetzt worden sind. Und doch mussten sie feststellen, dass nicht nur Argentinien anders aussieht, als sie sich diesen südamerikanischen Staat vorstellten – das passiert noch manchem, selbst wenn er wie die meisten dieser Besucher, mit deutscher Professoren Gründlichkeit vor der Ausreise noch möglichst viel Literatur über Argentinien verschlingt, sondern dass sie andererseits hier gar nicht so fremd waren”.

36 Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania [Subrayado en el manuscrito] (Signatura E15 / 286). Traducción propia del original: “In Argentinien gilt nicht die deutsche Philosophie neben anderen, sie war eigentlich die Philosophie und die ‘Ferne’ ist keine geistige Ferne. Argentinien ist Europa in einem besten Sinne”.

Para los participantes alemanes en ese congreso fue movilizador comprobar que fuerte y duradera es todavía la influencia del pensamiento alemán en el pensamiento de otros pueblos. Argentina es un país de la esfera cultural latina, no es un país americano, sino, por así decir, un país mediterráneo enraizado profundamente en la tradición del pensamiento católico. No obstante, el pensamiento moderno –desarrollado de la manera más radical y audaz en Alemania– también ha llegado en sorprendentes dimensiones. El desarrollo del pensamiento filosófico en Alemania es conocido allí en detalle (Gadamer 1977: 149-150, traducción propia).

Los profesores de Mainz von Rintelen y Bollnow expresaban en un comunicado de agradecimiento la misma sorpresa de sus colegas, subrayando la importancia del intercambio con el “pensamiento latino”:

Hemos sentido como una vivencia casi insuperable, no sólo la belleza de esta Provincia realmente paradisíaca, donde pasamos un tiempo feliz, sino más aún la estupenda actividad filosófica de esta Nación. Con asombro podíamos constatar en que grado son conocidas y estudiadas las grandes obras de la filosofía alemana y, por otra parte, cuán grande es el enriquecimiento que a través del contacto con el pensamiento latino puede experimentar el espíritu germano.³⁷

El desarrollo de la filosofía y la centralidad que la filosofía alemana, especialmente Heidegger, tenían en América Latina fue una de las cuestiones que más sorprendieron a los europeos. Así lo expresó el filósofo suizo Donald Brinkmann en una reseña sobre el congreso publicada en la revista alemana *Universitas* en mayo de 1949 y traducido para la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*:

Sorprendió, por cierto, la seguridad con que los representantes latinoamericanos dominaban las terminologías de las escuelas modernas filosóficas de Europa. Piénsese al respecto, por ejemplo, en un profesor negro de Santo Domingo que se manejaba con toda naturalidad y soltura en el espinoso mundo de los conceptos de Martín Heidegger. Es que la lengua española posee una plasticidad para expresar matices y formar neologismos como ninguna otra (Brinkmann 1949a: 539).

El profesor suizo fue el único visitante del mundo germanoparlante que advertía con énfasis el desarrollo de un pensamiento original y diferente en América Latina y que los europeos podían aprender mucho de aquellos: “Sería erróneo creer que la vida espiritual latinoamericana es mero reflejo del pensamiento europeo” advertía. Por el contrario, “la asombrosa información” que tienen los latinoamericanos de lo que sucede en Europa

37 *Boletín Noticioso del Primer Congreso Nacional de Filosofía* N° 7 (Mendoza, 9.04.1949).

no era carencia de originalidad, argumentaba Brinkmann, sino fuente de “fuerzas creadoras propias” que promueven numerosas obras originales:

A la emancipación política y económica conseguida en el siglo XIX ha seguido la emancipación espiritual del presente: fenómeno éste que progresa inconteniblemente y que nosotros en Europa difícilmente podemos comprender. Es evidente que está cercano el día en que Europa misma recibirá decisivos impulsos espirituales de parte de los países allende al Atlántico. En parte, esto sucede ya, por cuanto nosotros mismos llegamos a conocer el carácter fundamental de las corrientes espirituales europeas más claramente por la influencia que ejercen en América Latina, que por la estrechez de difusión en nuestro medio. Vista con perspectiva latinoamericana, Europa adquiere nuevo relieve en el que se destacan más nítidamente algunos caracteres, que son confusos percibidos de cerca. La ilimitada magnitud de riqueza inagotable del mundo latinoamericano nos ha hecho descubrir por segunda vez, con gran sorpresa, la unidad espiritual del continente europeo; unidad que pese a las tensiones y antagonismos de las naciones europeas encuentra permanente expresión en la lucha común por los más profundos problemas de la humanidad (Brinkmann 1949a: 543-544).

La mirada del profesor suizo fue una excepción entre los europeos, quienes enfatizaban más bien el hecho del “descubrimiento” de vida espiritual en América Latina y, sobre todo, la sorpresa ante la importancia de la influencia alemana en tierras tan lejanas. En una visita al periódico local *Los Andes*, el profesor Brinkmann había declarado la importancia de la filosofía argentina y latinoamericana:

Destaca la intensidad que —dice— no es sólo reflejo del europeo, sino propio, del pensamiento argentino, representado por Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Alejandro Korn y Carlos Octavio Bunge. Al hacer esta enumeración se detiene para decir: “He leído el “Facundo” en francés y luego en castellano. Tendré que analizarlo más aun. Es una obra de suma importancia, en especial sociológica. Tiene que ser base de onda discusión. De Alberdi expresa, entre otras cosas, que es admirable la visión que lo distinguió al escribir, hace cien años, obras sobre la técnica (...). Refiriéndose a los delegados, mencionó al D. José Vasconcelos y elogió su libro “La raza cósmica”. Del doctor Mariano Ibérico, delegado peruano, puntualizó que tiene una obra “El sentimiento de la naturaleza” que se aproxima mucho a su concepción filosófica.”³⁸

Como hemos visto en el discurso de apertura de Alberini analizado en el capítulo 3, los argentinos tenían una positiva autopercepción del propio desarrollo espiritual y la imagen que querían dar ante los visitantes euro-

38 *Los Andes* (Mendoza, 10.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

peos era la de estar a la misma altura. Así, la “prueba de reconocimiento” que los filósofos argentinos habían querido dar ante la presencia europea había sido un éxito. Para el filósofo existencialista italiano Nicola Abagnano se había demostrado el “reconocimiento de la propia importancia ante el mundo,” en tanto “aún para los delegados extranjeros” la experiencia de este congreso “ha sido valiosa porque les ha permitido poner a prueba la fuerza de penetración y difusión de las doctrinas que representan y, al mismo tiempo, la vitalidad, riqueza e interés que tiene el filosofar en la República Argentina”.³⁹

La fascinación por la naturaleza y el paisaje

“Sorprende que pudiéramos reunirnos aquí, en este rincón del mundo, para filosofar en forma severa” advertía Alberini en referencia al lugar elegido para la realización del congreso. Mendoza, decía, “fomentará la intimidad espiritual de los congresales” (Alberini 1950: 75) y agregaba nuevamente irónico sobre el influjo del paisaje en el pensamiento:

Que no se censure, pues, la elección del lugar. Si mucho nos apuran, y ya en tren de risueña hipérbole, puesto que se trata de comentar objeciones inconsistentes, soñaríamos con celebrar un congreso de metafísica en alguna Tablada de Neuquén... Cumplida la misión, los delegados penetrarían en los Andes, y después, cruzando la Pampa, irán a Buenos Aires (Alberini 1950: 75).

El congreso filosófico tuvo cita en una de las provincias argentinas situadas al pie de la imponente cordillera. Los organizadores planearon diferentes excursiones por las montañas, como lo muestra el informe del diario local sobre las actividades del fin de semana:

Ese paréntesis en las deliberaciones fue aprovechado por las autoridades y las delegaciones extranjeras y de las universidades argentinas que participan del certamen para realizar excursiones a la cordillera que, de paso, permitieran a los estudiosos europeos y americanos que son nuestros huéspedes, un conocimiento directo de las bellezas panorámicas que encierra el macizo andino. En automóviles y ómnibus, formados en caravana, partieron los delegados que asisten al Congreso de Filosofía en las primeras horas de la mañana, dirigiéndose a Villavicencio, luego a Uspallata y, finalmente, un sector bastante numeroso hasta el Puente del Inca. Los participantes en esta última excursión almorzaron en el hotel de alta montaña que existe en aquel paraje. Los restantes congresales participaron de una comida servida en el Gran Hotel

39 *Boletín Noticioso del Primer Congreso Nacional de Filosofía* N° 7 (Mendoza, 9.04.1949).

Presidente Perón de Uspallata y, luego, dedicaron el tiempo para recorrer las zonas más atractivas y pintorescas de ese valle cordillerano.⁴⁰

El profesor Octavio N. Derisi destacaba la singularidad de algunas reuniones realizadas al aire libre donde al mismo tiempo eran utilizadas nuevas tecnologías de traducción simultánea:

El 3 de abril, durante una excursión por la cordillera, la reunión plenaria se realizó en Potrerillos, al aire libre, dentro del marco maravilloso de los Andes. En estas reuniones, dedicadas cada día a un tema especial, destacadas personalidades del mundo filosófico nacional y extranjero ocuparon la tribuna para desarrollar más ampliamente algún tema de su especialidad. Un regular número de aparatos ad-hoc permitió escuchar simultáneamente, traducido a diferentes idiomas, el discurso que se estaba pronunciando. De este modo se logró una mayor comunicación espiritual de las ideas expuestas (Derisi 1949: 171).

Luego de las diez jornadas de actividades en Mendoza, los alemanes fueron invitados a la ciudad de Buenos Aires, a una distancia de más de 1.000 km. Tal como advertía Alberini, las impresiones del paisaje y la naturaleza, especialmente el tema de la inmensidad y la soledad, suscitaron reflexiones filosóficas entre los visitantes extranjeros. Gadamer fue uno de los que expresó de manera más precisa los interrogantes surgidos ante el enfrentamiento con la extensa pampa y el paisaje del desierto en el viaje de Mendoza a Buenos Aires, lo que consideró su impresión más profunda:

Pero cuando me preguntan cuál fue la impresión más profunda que me llevé de ese congreso de filosofía, entonces contesto: el viaje de vuelta de Mendoza a Buenos Aires, 16 horas en un tren de lujo que hizo un recorrido a gran velocidad en línea recta a través de la soledad más completa con sólo cinco paradas cortas. Cuando al atardecer el sol descendió sobre las Pampas y en instantes una estupenda gama de colores inundó el cielo hasta que el crepúsculo tragó todo en la oscuridad de la noche, la consciencia se colocó en frente de sí misma con inquietante necesidad. ¿Somos realmente lo que expusimos y evaluamos en el intercambio filosófico de esos días? (Gadamer 1977: 149-150, traducción propia).

Así, Gadamer se preguntaba ¿Qué somos frente a esta colosal y despiadada *Übermacht* de la naturaleza? La extensión sin frontera de este país, que cruzamos en un veloz tren, fue de una reflectiva realidad. Tal vez sea cierto lo que el pensamiento moderno enseña: que el hombre no es más que sus posibilidades. Pero: ¿qué son sus posibilidades? se preguntaba. Unos meses después de su vuelta, Gadamer recibía una carta de una amiga austríaca que

40 *Los Andes* (Mendoza, 04.04.1949) en: Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

había emigrado a la Argentina –quien le escribía desde Bariloche sobre las impresiones que suscitaba en ella la mirada del paisaje “virgen” de la Patagonia, en un sentido que ponía en diálogo la mirada y preguntas de Gadamer–:

El lago del sur yace frente a mí, con las voces de un atardecer de verano, profundamente oscuro y rodeado de lejanas y cercanas montañas. A lo lejos en el horizonte: una cadena montañosa chilena. El agua debe ser infinitamente profunda y helada. Ya sabe que hermosamente irreal puede ser el paisaje aquí. El corazón se contrae y uno quiere internarse en esta tierra, cuya virginidad supera la capacidad de recepción del ser humano. Así se une la naturaleza y el pensamiento y el sentimiento. La comunicación de mis sensaciones con palabras resulta miserable.⁴¹

Uno de los filósofos más impresionados por la “vivencia” (*Erlebnis*) del paisaje argentino fue Ernesto Grassi. A su regreso de Mendoza, Grassi envió a Astrada un ensayo titulado “Contacto con la Naturaleza ahistórica y el mundo occidental técnico,” que le pedía publicase en los *Cuadernos de Filosofía* como homenaje:

Una tarea muy importante aquí en Europa es tratar de mostrar cómo la naturaleza no coincide en ningún aspecto con la naturaleza de las ciencias naturales, sino que se revela en nuestro instinto originario. El 11 de agosto hablé una hora en la Radio Hamburg sobre el problema de la naturaleza ahistórica a modo de observaciones filosóficas en ocasión de un viaje a la Argentina. Le envió un manuscrito algo recortado del mismo, tal vez mis fugitivas indicaciones podrían despertar algo de interés en el medio filosófico argentino. En una parte que falta, he hecho alusión a su nombre y a Guerrero, Cossio, Langfelder para que se hagan conocidos entre los oyentes. Yo le mando el manuscrito y usted decidirá si lo publicará en su revista como “Omaggio all’Argentina”.⁴²

El texto fue publicado en el número tres de la revista a fines de 1949: “Esta naturaleza a escala cósmica y la realidad argentina, nuestra forma de coexistencia y convivencia –en relación a ella y dentro de su grandioso marco– han suscitado reacciones vivenciales que ya tienen dimensión filosófica en el plano de la problematización (Astrada 1949c: 146), decía Astrada en la introducción del texto. Con el artículo publicado en los *Cuadernos de Filosofía* el filósofo italiano-alemán inauguraba una serie de reflexiones

41 Carta a Hans-Georg Gadamer (Bariloche, 01.01.1950) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003). Traducción propia.

42 Carta de Ernesto Grassi a Carlos Astrada (Floencia, 9.08.1949) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

sobre el paisaje y la cultura latinoamericana que se caracterizaron por diferenciarlas de Europa y de la cultura occidental y con esto de la mirada de “reconocimiento” que habían intentado inaugurar los argentinos con el congreso. Para Grassi, el viaje a la Argentina había resultado en “una vivencia enteramente inesperada” condicionada por un problema, “que nos afecta especialmente a nosotros los europeos” al enfrentarnos al poder de una naturaleza ahistórica: “Las vivencias que quisiera describir son las de un europeo que vive y obra en el mundo del pensar, de la historia, de la palabra. En Occidente vivimos preponderantemente en un mundo histórico” (1949: 148), decía Grassi y contraponía a esa realidad la experiencia vivida en la Argentina:

El sentido de las cosas aparece ante uno en aquellas sólidas montañas como un secreto que carece de toda necesidad de comunicarse. Hasta el “estar con otro” supone exigencias, realización, historia. La soledad presupone, en cambio, pura contemplación, pura consideración de aquello que es siempre taciturnidad e inmovilidad. Pero, ¿cómo ha de entenderse una tal realidad? ¿Cómo algo infra o suprahumano? Nosotros, precisamente nosotros que vivimos completamente, hasta la asfixia, en la historia ¿podemos admitir una vida ahistórica? ¿Vida ahistórica no es ya una contradicción? ¿Cómo podemos captar el sentido de semejante contradicción? Estas son preguntas que surgen en el encuentro con la naturaleza de la Argentina, en los Andes, y que adquieren una especial perentoriedad para nosotros europeos, que quizás ya estamos al final de una historia (Grassi 1949: 156-157).

Estas declaraciones irritaron a Astrada, quien en una corta respuesta bajo el título “Historicidad de la naturaleza” que seguía a la publicación del texto de Grassi, le advertía que la naturaleza, por estar condicionada a la mirada del hombre y por el simple hecho de ser nombrada, jamás podría pensarse como ahistórica. Grassi ignoraba, tal vez, cuan caro era para la historia del pensamiento argentino la cuestión telúrica, el paisaje y el desierto en la historia de la constitución de la identidad argentina, especialmente en la filosofía del propio Astrada. Llamar a esa naturaleza “ahistórica” no podía dejar de ser provocador. Con la intención de continuar la polémica, Astrada envió a su colega su libro *El Mito gaucho* “como regalo de Navidad” en diciembre de 1949, texto donde quedaban plasmadas sus tesis sobre el paisaje, el ser y la existencia argentina.

El debate entre ambos filósofos continuó durante varios años, animado por los reiterados viajes de Grassi a Sudamérica. En 1953 la revista porteña de edición en alemán *Südamerika* publicó un ensayo de Grassi “Gedanken bei einem Flug nach Südamerika” (“Reflexiones desde un vuelo a Sudamé-

rica”). Allí se volvían a plantear las cuestiones del viaje al nuevo continente como encuentro con un mundo hasta ahora desconocido y que servía para comprender la situación propia, de los europeos: “Recién allí, —en el nuevo mundo— nos damos cuenta cómo aquí —en el viejo mundo— nos estamos ahogando en la historia (*Geschichtlichkeit*)” (Grassi 1953: 341, traducción propia). Las experiencias de Grassi en Sudamérica quedaron plasmadas en un libro publicado en 1955 *Reise ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Südamerika* (*Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*) por la editorial Rowohlt. Este libro, que contenía los comentarios de viajes a lo largo de “mundos extraños” (*fremde Welten*) comenzaba con su mirada de varias regiones de España, siguiendo por muchos países latinoamericanos. Grassi separaba esas culturas, incluyendo las españolas, de Occidente y analizaba, desde la perspectiva de la “vivencia” del viajero, la percepción del tiempo y del espacio que, a su entender, no se encontraban en la era de la técnica y tampoco en el “hechizo de la historia”. Las tesis del libro de Grassi profundizaban con polémicas anotaciones las ideas que ya había comenzado en su primer artículo de 1949:

Experimentamos esa inmediatez en el mundo a-técnico y a-histórico de Sudamérica, completamente diferente de nuestro mundo y en tanto europeos quedamos fascinados. Probablemente desde acá se pueda entender aquella nostalgia que nos han contado que siempre llega a los europeos que vivieron en África u Oriente, de la que no se pueden liberar más (Grassi 1955: 39, traducción propia).

Este texto de Grassi, publicado en alemán en una edición con fotos, estaba dirigido a “nosotros, los europeos” e intentaba mostrar, en las palabras del autor, como esas experiencias en “mundos extraños” eran necesarias para poner a prueba las bases de la propia cultura y, especialmente, de la reflexión filosófica. Con una visión autorreferencial, las miradas de Grassi fueron criticadas por los colegas americanos, para quienes la “historicidad” era un concepto aplicable a todos los continentes. En un libro autobiográfico, Ernesto Garzón Valdés recuerda en tercera persona las impresiones de los viajeros europeos a Argentina que escuchaba siendo estudiante en Múnich entre 1953 y 1957: “Las meditaciones sudamericanas del Conde de Keyserling o los estudios de Ernesto Grassi, entonces profesor de Múnich, lo pusieron en guardia frente a las interpretaciones europeas de raíz hegeliana que negaban a la América Latina un puesto en la historia universal” (Garzón Valdés 2000: 100). Grassi reproducía la tradición de los diarios de viajes (*Reiseberichte*) de europeos que en el siglo XIX había sido utilizada por

los propios latinoamericanos para la constitución de la identidad nacional, pero que entrado el siglo xx y la crisis de Europa, estaba siendo fuertemente puesta en tela juicio por los propios latinoamericanos.⁴³

La posibilidad de un diálogo intercultural

Una de las preguntas centrales para los alemanes invitados al encuentro filosófico argentino era sobre la posibilidad de comunicación entre europeos y sudamericanos. Gadamer advertía en su discurso de apertura las dudas que habían tenido antes de llegar a tierras lejanas y que ya, en los primeros contactos, se habían comenzado a disipar:

Así hemos llegado con alguna duda sobre si lograríamos entrar en tal diálogo. Pues los monólogos de las naciones, lo sabemos, son las escenas trágicas en el drama de la cultura humana. Permitidme deciros que la experiencia halagüeña de nuestros primeros encuentros demostró que, contra todos nuestros resquemores, nos es fácil hacernos entender y entender a los demás. En medio de esta comunicación, interiormente preparada, encontramos, en suelo argentino, hombres filósofos de casi todas las naciones, que han llegado para guardar, en las tempestades de la época, la patria del espíritu (Gadamer 1950a: 88).

Así, una de las impresiones más importantes de los alemanes fue el descubrimiento y reconocimiento de la posibilidad de un diálogo (*Gespräch*) intercultural. “Me acuerdo especialmente de mi viaje argentino a Mendoza, después de la Segunda Guerra Mundial, donde me reuní con colegas italianos, franceses, anglófonos después de un largo aislamiento” decía Gadamer en una entrevista radial en 1995 (en Grondin 1999: 310, traducción propia). Así, a más de cuarenta años de realizado el CNF, Gadamer todavía recordaba el congreso en el cual, después de la guerra, volvió a encontrar la posibilidad de ese *Gespräch* filosófico, en el cual se desarrolló una forma de reflexión opuesta al dominio unilateral del saber:

Para mí fue muy interesante ver lo que se puede desarrollar cuando realmente se habla con el otro. En el diálogo se llega a una forma de superioridad respecto de toda actitud de dominación monológica del saber. Ese es el misterio del diálogo, que el otro me devuelva lo que en común nos ocupa. En aquel

43 En una conferencia sobre las traducciones de diarios de viaje (*Reiseberichte*) de viajeros europeos a América Latina, especialmente franceses e ingleses, Andrea Pagni (2013) llamó la atención sobre las transformaciones efectuadas por los traductores según los contextos y las diferencias entre el siglo xix y principios del xx. En el siglo xix servían en la *Nation building* y luego de las posguerras mundiales la anterior apología de la mirada extranjera fue fuertemente rechazada.

tiempo, esto no era para nada habitual en la discusión alemana (Grondin 1999: 310, traducción propia).

Según Jean Grondin, el autor de una detallada biografía de Gadamer, el encuentro con sus viejos amigos que habían emigrado a los EE.UU. –Löwith y Kuhn– y con los “nuevos” colegas latinoamericanos movilizó profundamente a Gadamer, el viaje, cuenta, “abrió nuevos horizontes”: “Esa experiencia positiva le hizo reconocer al hasta entonces escéptico congresista ‘heideggeriano’, el significado duradero de los encuentros filosóficos que sobrepasan las fronteras nacionales” (Grondin 1999: 310, traducción propia). Gadamer concluía en ocasión de la escritura de sus memorias del congreso con esta memorable frase: “Regresamos con la conciencia de que la cuestión de la humanidad es igual en todas partes y en todas partes se vive la misma vida” (Gadamer 1977: 149-150, traducción propia).

Uno de los testimonios más claros es el que quedó plasmado en el cuaderno de viajes de Eugen Fink, en el que también la palabra *Gespräch*, remarcada por él mismo en el manuscrito, adquiere centralidad en su novedad:

¡La posibilidad de un diálogo! La posibilidad de un diálogo entre la filosofía contemporánea y la histórica. El marco fue magnífico y llevado a cabo por el más grande arte de vivir de un amistoso pueblo, también magnífico desde el punto de vista del paisaje, iluminados por el eterno azul del cielo mendocino y la nieve acumulada en la cordillera.⁴⁴

Terminado el congreso, la comunicación enviada por Bollnow y von Rintelen insistía sobre esta cuestión: “hemos sentido una vivencia casi insuperable”, expresaban “no sólo la belleza de esta provincia realmente paradisíaca”, sino más “la estupenda actividad filosófica de esta Nación” y señalaban en el final “cuán grande es el enriquecimiento que a través del contacto con el pensamiento latino puede experimentar el espíritu germano”.⁴⁵ Para el filósofo francés Gaston Berger era la oportunidad de mostrar “que se puede trabajar juntos y que podemos aprovechar los unos de los otros, aun cuan-

44 Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania [Subrayado en el original] (Signatura E15/286). Traducción propia del original: “Die Möglichkeit eines Gesprächs! Die Möglichkeit eines Gesprächs zwischen gegenwärtiger und historischer Philosophie. Die Möglichkeit eines Gesprächs zwischen zwei Erdteilen. Der Rahmen war glanzvoll und von der hohen Lebenskunst eines freundschaftlichen Volkes getragen, auch landschaftliches glanzvoll, im Licht des ewig blauen Himmels von Mendoza und im Firnenglanz der Kordilleren”.

45 *Boletín Noticioso del Primer Congreso Nacional de Filosofía* N° 7 (Mendoza, 9.04.1949).

do no todos ven las cosas del mismo ángulo que sus compañeros” (Berger 1950: 84, traducción propia).

Es precisamente la diversidad de puntos de vista que da fecundidad y aceptación a los encuentros. No todos tenemos las mismas ideas, pero cada uno expresa las suyas con total franqueza, y sabemos que perseguimos la misma meta suprema: mostrar a los hombres podemos lograr más justicia, más verdad, más armonía. Esta búsqueda, con el correr de un diálogo amistoso, de una sabiduría más necesaria que nunca, de una sabiduría sin la que nuestro mundo turbado se precipitará al caos, es toda la filosofía (Berger 1950: 84, traducción propia).

Para el médico von Uexküll, el contacto con Sudamérica y especialmente los intercambios en el congreso habían logrado en él un cambio en sus perspectivas de la medicina.⁴⁶ En julio de 1950 le escribía a Astrada desde Múnich antes de su regreso a Sudamérica:

Como puede ver, las ligazones con Sudamérica no se cortaron, por el contrario, están cada vez más fuertes (...) sin los estímulos siempre presentes que recibí en Argentina y la nostalgia latente del mundo latinoamericano que me han despertado, no hubiese comenzado esta empresa, ver los problemas de las ciencias naturales y la medicina desde otra perspectiva, diferente de la tradicional. Su conferencia y la de Guerrero fueron las que me mostraron cuán cerca están nuestros problemas y preguntas; y los diálogos que sostuvimos me mostraron que allí el interés y la vida espiritual están tan vivos, tal vez aun más vivos que en Europa y en Alemania. Muy seguido pienso en los hermosos días, tan ricos en contenidos, de Mendoza.⁴⁷

Siguiendo los testimonios de los alemanes en cartas, informes y discursos, el diálogo (*Gespräch*) con los colegas de ultramar significó un cambio en sus perspectivas, en tanto la apertura geográfica del desarrollo de la filosofía, la ampliación de los horizontes de intercambio y la sensibilidad hacia una nueva dimensión de diálogo, pasada la guerra. Para Bollnow el congreso había sido un diálogo especialmente entre los escolásticos católicos y la filosofía existencial, especialmente Heidegger, demostrando que la filosofía es una, a pesar de las diferencias: “Esa unilateralidad no debe interpretarse como un déficit, ya que abrió la posibilidad de un fructífero encuentro. Mostró a la mayoría de los representantes de una y otra parte, para algunos

46 Von Uexküll fue reconocido como el fundador de las teorías psicosomáticas en Alemania y como uno de los precursores de esa nueva escuela de medicina y sus fundamentos teóricos.

47 Carta de Thure von Uexküll a Carlos Astrada (Múnich, 24.07.1950) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

tal vez sorpresivamente, que realmente hay una dimensión común en la que es posible un verdadero diálogo”.⁴⁸

La posibilidad de un diálogo (*Gespräch*) entre culturas filosóficas y países diferentes y alejados entre sí fue una de las conclusiones centrales de los filósofos alemanes que habían viajado por primera vez al continente latinoamericano. Con el congreso parecía abrirse la posibilidad de un diálogo filosófico entre iguales. En el próximo apartado analizaremos hasta qué punto este reconocimiento tuvo impacto en las fuertes relaciones centro-periferia en el campo filosófico internacional.

4.4. Los filósofos argentinos y alemanes después de 1949

El CNF despertó el interés de los alemanes por la filosofía producida en el subcontinente sudamericano y posibilitó una serie de operaciones de reconocimiento de algunos filósofos latinoamericanos en el mundo alemán. La invitación a Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero a publicar en el *Festschrift* en conmemoración del 60° aniversario del natalicio de Heidegger fue una de las operaciones inmediatas de inclusión seguida del congreso filosófico mendocino. El pedido de intercambio de literatura desde ambas partes fue una de las principales tareas que expresó la nutrida correspondencia entre los filósofos argentinos y alemanes después del congreso. Sin embargo, un hecho más destacado fue que los filósofos alemanes encontraron en Argentina un nuevo medio de difusión, propicio para aumentar sus influencias a nivel internacional, traducir sus obras y reconocerse en el interés de los latinoamericanos como reinsertados en el mundo. Mucho menores fueron los casos de argentinos que publicaron en Alemania. El comienzo de los numerosos viajes de Ernesto Grassi a Sudamérica y la llegada del von Rintelen como profesor contratado en Córdoba fueron otras consecuencias directas del congreso. En el presente apartado, analizaremos el intercambio entre argentinos y alemanes después de abril de 1949 y la extensión de las desigualdades ya existentes.

48 Traducción propia del original: “Das ist eine Einseitigkeit, aber diese darf keinesfalls als Mangel gedeutet werden, denn gerade sie hat die Möglichkeit zu einer fruchtbaren Begegnung eröffnet. Es zeigte sich nämlich, für manche vielleicht überraschend, daß es wirklich eine gemeinsame Ebene gibt, auf der für die Mehrzahl der Vertreter der einen wie der anderen Seite ein echtes Gespräch möglich wurde” (Bollnow 1949: 13).

El controvertido *Festschrift* para Heidegger y la presencia de Sudamérica

Una de las cuestiones que estaban pendientes a la vuelta del congreso a Alemania, fue la tarea de conseguir artículos para publicar en la conmemoración del 60° aniversario del natalicio de Martin Heidegger. Como es todavía tradición en el contexto académico alemán, para los decenios de los profesores más destacados se publica una compilación de textos de conmemoración denominado en alemán *Festschrift*, donde los principales discípulos dan cuenta de la influencia e importancia de su obra.

Fieles a la posición de defensa del legado filosófico de su maestro, Gadamer y Szilasi eran los encargados de reclutar a los colaboradores. Esa difícil tarea había comenzado unos meses antes del viaje a la Argentina y la pregunta crucial era quién aceptaría o no esa invitación que mostraba directamente cuál era la posición sobre el “caso” Heidegger después de las polémicas por el Rectorado y el proceso de desnazificación.

Antes del viaje a Mendoza, Szilasi y Gadamer intercambiaron cartas con los principales discípulos de Heidegger en la época “dorada” de la vida filosófica en Marburgo y Friburgo. Entre ellos estaban Karl Jaspers, Karl Löwith, Georg Misch e Italo Guardini, quienes habían sufrido el exilio forzado o persecuciones durante el Nacionalsocialismo. En una carta fechada el 20 de febrero de 1949, Jaspers⁴⁹ indicaba las razones políticas y filosóficas de su rotunda negativa a la invitación de publicar en el *Festschrift*.⁵⁰

El 28 de febrero de 1949, Gadamer escribía a Gerhard Krüger⁵¹—otro de los colegas cercanos a Heidegger—, haciendo hincapié en la negativa de Misch y Jaspers y le pedía una respuesta:

49 Karl Jaspers había pertenecido a la generación de discípulos más cercanos a Heidegger en Marburgo. Casado con Gertrud Meyer —una alemana de origen judío— fue privado de la cátedra y del derecho a publicar. En 1945 fue restituido con honores en la Universidad de Heidelberg pero en seguida aceptó una nueva cátedra en Basilea y emigró a Suiza. Fue uno de los filósofos que reclamó a Heidegger una aclaración y perdón por la cuestión del rectorado y quien más duramente criticó la actitud de silencio de su maestro. Un interesante testimonio de este enfrentamiento son los intercambios de cartas entre Jaspers y Heidegger editados por Walter Wiemel (1990).

50 Carta de Karl Jaspers a Hans-Georg Gadamer (Basel, 20.02.1949) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003).

51 Durante el Nacionalsocialismo, Gerhard Krüger había permanecido en Alemania como profesor ordinario y desde 1946 era profesor en Tübingen. Junto con Jaspers, fue uno de los discípulos que reaccionó críticamente ante el “caso” Heidegger y se alejó de su antiguo maestro.

De Jaspers recibí una extensa carta, que expresa su negativa definitiva. Te adjunto una copia. Yo le respondí más o menos que reconozco que una verdadera solidaridad de los colaboradores no representaría ninguna obligación histórica sino solamente una valoración actual de la potencia filosófica de Heidegger y que por eso dudo que tú y Guardini se puedan decidir a colaborar. Al final cada uno debe decidir libremente por sí mismo. Después de que las cosas llegaron tan lejos, no veo ninguna posibilidad de dejar el plan de lado. Siento mucho que te puse en una situación conflictiva, no puedo cambiar nada al respecto, si hubiese entendido las cosas mejor y sin malentendidos. Para mí es muy importante la decisión tuya y de Guardini, y te pido que me la hagas saber lo más pronto posible. Perdona el tono empresario, es por el apuro. Pronto te mando algo más personal.⁵²

Luego de varios intercambios de cartas y debates, Gerhard Krüger y el profesor de teología católica Romano Guardini no aceptaron participar del *Festschrift*. Krüger se había pasado al grupo crítico y –junto con Jaspers– tampoco había aceptado participar en el congreso filosófico de Mendoza, donde se vislumbraba un homenaje a Heidegger y además era promovido por un gobierno sospechoso de autoritarismo y control ideológico entre los intelectuales. El 25 de febrero, Gadamer recibía la negativa de Walter Bröcker, considerado uno de los principales discípulos de Heidegger, que había comenzado un proceso de creciente crítica a su maestro. En esa carta, Bröcker no solamente le anunciaba a Gadamer su decepción con la “Carta al Humanismo” de Heidegger, en la que no encontraba el compromiso histórico que había esperado, sino también con la lista de invitados

52 Carta de Hans-Georg Gadamer a Gerhard Krüger (Frankfurt am Main, 18.02.1949) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003). Traducción propia del original: “Von Jaspers habe ich einen ausführlichen Brief, der eine prinzipielle und endgültige Absage darstellt. Ich lege hier eine Abschrift bei. Ich habe ihm ungefähr in dem Sinne geantwortet, daß ich einsähe, daß keine historische Verpflichtung sondern nur eine gegenwärtige Schätzung der philosophischen Potenz Heideggers eine echte Solidarität der Mitarbeiter darstelle und daß ich deswegen äußerst zweifelhaft geworden wäre, ob Guardini und Du sich zur Mitarbeit würdet entschließen können. Am Ende ist es doch so, daß jeder von sich selbst her frei entscheiden muß. Nachdem die Dinge so weit gekommen sind, sehe ich persönlich keine Möglichkeit mehr, den Plan als solchen aufzugeben. Es tut mir natürlich sehr leid, daß ich Dich in eine Konfliktlage versetzt habe, kann aber daran nichts ändern, wenn ich die Dinge richtig und ohne Mißverständnisse eingeschätzt hätte. Natürlich ist es für mich nach wie vor von großer Bedeutung, wie Eure Entscheidung, ich meine die von Guardini und Dir, ausfällt, und ich bitte Dich, sie mich so bald wie möglich wissen zu lassen. Verzeih den geschäftlichen Ton; es ist alles etwas eilig. Bald etwas persönlicher”.

a participar del *Festschrift*, a quienes no consideraba promitentes. Prefería entonces no participar.⁵³

El rechazo de los principales profesores que habían tenido contacto más directo con Heidegger fue contundente. Gadamer escribía a Szilasi con preocupación: “El principio que seguí para la selección fue, además de la calidad, la cercanía especial con Heidegger como docente o colaborador. Recibí las negativas de Jaspers (fundamentalmente), de Frank, Misch y Brock bajo vivaz apoyo del plan, de Friedrich y Viktor von Weizsäcker por cuestiones de tiempo”.⁵⁴

A la vuelta del congreso de filosofía en Mendoza, Szilasi retomaba la correspondencia con Gadamer y comenzaba su carta recordando la importancia de seguir la comunicación con los colegas argentinos y no permitir que los lazos unidos se corten.⁵⁵ Pero el problema central “nuestro hijo descarriado (*Sorgenkind*), el *Festschrift*” fue el motivo principal de la carta de Szilasi, quien escribía a Gadamer en una clara toma de posición a favor de Heidegger y donde le pedía que también él publicase un artículo como forma de atestiguar agradecimiento y fidelidad.⁵⁶ La situación siguió un rumbo complicado debido a las nuevas negativas de los colegas, el 15 de junio de 1949 Szilasi escribía a Gadamer en tono cada vez más crítico: Portman había mandado su negativa a participar por razones de trabajo, después de saludar el plan con entusiasmo dos años antes. En su carta, Szilasi se lamentaba por la incompletitud del libro y volvía a mostrar su compromiso con Heidegger anunciando a Gadamer el envío al Senado de una solicitud de jubilación con *venia legendi* para Heidegger, que, una vez

53 Carta de Walter Bröcker a Hans-Georg Gadamer (Kiel, 25.02.1949) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003). Traducción propia.

54 Carta de Hans-Georg Gadamer a Wilhelm Szilasi (Frankfurt am Main, 1949) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003). Traducción propia del original: “Mein Auswahlprinzip war neben dem der Qualität das einer besonderen Verbundenheit mit H. als Lehrer oder Mitforscher. Absagen bekam ich von Jaspers (grundsätzlich), von Frank, Misch und Brock unter lebhafter Befürwortung des Planes, von Friederich und Viktor von Weizsäcker aus Zeitgründen”.

55 Carta de Wilhelm Szilasi a Hans-Georg Gadamer (Freiburg i. Br., 14.05.1949) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003). Traducción propia.

56 Carta de Wilhelm Szilasi a Hans-Georg Gadamer (Freiburg i. Br., 14.05.1949).

aprobada por el gobierno y la administración militar, podía posibilitar la vuelta de Heidegger a las aulas.⁵⁷

En la siguiente carta –fecha el 19 de junio de 1949– Szilasi agregó a la lista de posibles colaboradores a tres personas que había encontrado en el CNF: Carlos Astrada para sociología, Luis Juan Guerrero para el tema de estética y el francés Gaston Berger en el tema historia.⁵⁸ De esos tres nuevos intentos sólo prosperó la intervención de Astrada, quien se convirtió en el primer latinoamericano presente en un texto de conmemoración de Heidegger en alemán. Astrada ya había comenzado su giro hacia el marxismo y envió un texto de diálogo con el existencialismo, pero también de ruptura con su maestro bajo el título “Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis” (“Sobre la posibilidad de una praxis histórico-existencial”).

Siguiendo la nutrida correspondencia que Astrada y Szilasi mantuvieron después del congreso, el plan era que el argentino estuviese presente en la celebración del aniversario de Heidegger en septiembre de ese año en su cabaña de la Selva Negra en Todtnauberg.⁵⁹ Finalmente, Astrada no pudo participar en el aniversario de su maestro. Sin embargo, los intensos intercambios de cartas e invitaciones mostraron el impacto que el congreso había tenido en la percepción de los filósofos alemanes: Argentina se convirtió en un socio en las todavía escasas relaciones e intercambios internacionales que los filósofos alemanes tenían en la posguerra.

Luis Juan Guerrero y Nimio de Anquín después del Congreso

Otro de los filósofos argentinos que llamó la atención entre los alemanes fue Luis Juan Guerrero, quien había estudiado en la Marburgo de entreguerras y era, junto a Astrada, uno de los pocos profesores que manejaba el alemán en un nivel superior. En el período de estudiante en Alemania, Guerrero había conocido a Hans-Georg Gadamer, con quien se reencontraba en Mendoza. Su ponencia sobre estética fue una de las más elogiadas entre los colegas alemanes (ver capítulo 3) y, por eso, en la lista de posibles

57 Carta de Wilhelm Szilasi a Hans-Georg Gadamer (Freiburg i. Br., 15.06.1949) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003).

58 Carta de Wilhelm Szilasi a Hans-Georg Gadamer (Freiburg i. Br., 19.06.1949) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003).

59 Carta de Wilhelm Szilasi a Carlos Astrada (Freiburg i. Br., 19.06.1949) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires.

colaboradores para la *Festschrift*, Szilasi había propuesto a Guerrero para el área de estética.

Ernesto Grassi manifestaba el interés que había despertado el trabajo de Guerrero y la posibilidad de traducirlo al alemán en una carta a Astrada de mayo de 1950: “Una pregunta más: me gustaría tener el manuscrito de la comunicación de Guerrero sobre el arte, la que leyó en el congreso, e incluso los agregados que en ese momento no dijo. Quiero ver si lo podríamos publicar en alemán ¿Me podría mandar usted el manuscrito, ya que Guerrero no contesta?”⁶⁰

A pesar de la convocatoria a publicar en la *Festschrift* de Heidegger y en el interés que sus manuscritos habían despertado, Guerrero no respondió a los pedidos de los profesores europeos y sus textos nunca fueron traducidos ni publicados en Alemania. Una de las posibles razones es que Guerrero estaba concentrado en la culminación de una monumental obra, una teoría estética en tres tomos, cuyo primer volumen editó antes de su muerte en 1957. Además, Guerrero —a diferencia de su colega Astrada— cultivaba un perfil muy bajo. Durante 1949 se ocupó de dirigir la recopilación, traducción y edición de las comunicaciones del CNF. Esta tarea culminó con la publicación de tres tomos denominados *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* en 1950. Allí, las ponencias en alemán e inglés aparecían traducidas al castellano y se adjuntaba toda la documentación correspondiente a los participantes y los discursos. Con motivo de esta labor, en junio de 1950, Guerrero escribió a Gadamer una extensa carta, pidiendo su colaboración en la corrección de la prueba de imprenta de su comunicación en el congreso y el permiso para su publicación. En esa carta, Guerrero recordaba a Gadamer la importancia del encuentro en Mendoza, donde continuaron discusiones comenzadas en Marburgo en los años veinte, y la necesidad de intercambiar literatura:

Recuerdo con mucha alegría los días que pasamos juntos en Mendoza y sobre todo en esa oportunidad, donde pudimos ampliar temas que ya habíamos comenzado hace más de veinte años en Marburgo. Fue un placer escuchar cosas tan importantes de sus trabajos científicos y de sus proyectos para el futuro. Lamentablemente no he recibido ninguna noticia suya desde que abandonó la Argentina. Recibí solamente el libro “Dilthey’s Grundriss”, que le agradezco mucho. Sería un enorme placer si me pudiese enviar algunas de sus obras ya publicadas que todavía tenga a disposición, como también trabajos

60 Carta de Ernesto Grassi a Carlos Astrada (München, 14.05.1950) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

y conferencias que vaya a publicar en el futuro, me interesaría mucho poder seguir sus creaciones filosóficas de cerca. Desde que las conexiones con la vida filosófica alemana se interrumpieron durante largos años y todavía ahora hay problemas, es muy difícil conseguir libros y revistas, creo que solamente los contactos personales, como los que hicimos en Mendoza, son de larga duración y desde mi parte intentaré aumentarlos todavía más.⁶¹

Si bien la ida al CNF posibilitó que en la lista de posibles candidatos a escribir en la *Festschrift* hubiese argentinos y que aumentase el interés por algunos autores y el envío de literatura publicada en Argentina hacia Alemania, la falta de traducciones imposibilitaba la real recepción de esos estudios por parte de los alemanes. Por otro lado, el análisis de la correspondencia entre alemanes previos a la entrada de Astrada y Guerrero en la lista de colaboradores a la *Festschrift* muestra que esta posibilidad se dio en tanto las principales figuras del mundo europeo cercanas a Heidegger no aceptaban participar.

Al momento que se reanudaban los contactos de los sectores laicos de la Universidad de Buenos Aires con algunos filósofos alemanes del grupo cercano a Heidegger, encabezados especialmente por los intercambios entre Astrada, Guerrero, Szilasi y Gadamer, otro eje de intercambios se desarrolló paralelamente entre Córdoba y Mainz.

En el congreso mendocino, el filósofo tomista cordobés Nimio de Anquín tuvo la oportunidad de conocer al profesor von Rintelen, un hasta entonces poco conocido filósofo alemán que estaba recién reincorporado a la enseñanza universitaria. Los estrechos lazos que tendieron Nimio de Anquín y von Rintelen en el congreso mendocino pueden explicarse si se tiene en cuenta la similitud de sus concepciones sobre el existencialismo en clave católica. Además von Rintelen había sido discípulo del teólogo alemán Martin Grabmann, quien había muerto en 1949 y a quien de Anquín había homenajeado en el congreso con una ponencia especial.

En julio de 1950, Nimio de Anquín realizó un viaje a Francia y Alemania. En Francia disertó sobre la situación de la Argentina en la historia universal, asumiendo los postulados de un inminente desarrollo del espíritu. En su conferencia, de Anquín asumía el momento de madurez del espíritu en Europa como una “reconciliación” del poder temporal y espiritual en el Estado. La vieja Europa ya se había enfrentado a esa completitud y ahora

61 Carta de Luis Juan Guerrero a Hans-Georg Gadamer (Buenos Aires, 8.06.1950) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003). Traducción propia.

la reconciliación aportada por el cristianismo había sido transportada a América. Pero era en el Sur y especialmente en Argentina “en tanto país hegemónico de la América hispana” y no en el Norte del continente donde estaba por realizarse el espíritu:

Allí, en esas tierras, en realidad ignoradas y frecuentemente despreciadas por los europeos, tal vez se pueda realizar próximamente –ya que no podemos prever la fecha justa– al menos un nuevo episodio de la historia universal, que hemos definido como el desarrollo de la conciencia de la libertad en la ley divina, es decir, el descubrimiento de Dios y la libertad del hombre. Tal vez, nuestra América, quiero decir la América hispánica, será la tierra de la reconciliación (De Anquín 1952: 10, traducción propia).

La profecía de Hegel: “L’Amérique est la prospérité” se ha cumplido en lo material, decía de Anquín, pero la pregunta es si el “espíritu” se ha transportado. El antiamericanismo de la presentación de de Anquín quedó manifestado en tanto EE.UU. se definía como un país de “técnicos”, donde “se elimina progresivamente el pensamiento, la razón, la política y la posibilidad de realizar la libertad” (De Anquín 1952:9, traducción propia).

Seguido de París, el 24 de julio de 1950 Nimio de Anquín fue recibido en Mainz donde le fue otorgado el título de doctor honoris causa. Allí dio una disertación inédita acerca de la física (Caturelli 1950). Otro reconocimiento inmediato al CNF fue la invitación que envió la Universidad de Roma para que los profesores –especialmente Luis Juan Guerrero, Hernán Benítez, Carlos Astrada y Luis Felipe García de Onrubía– participasen del Congreso Internacional sobre “Humanismo y Ciencia Política” en septiembre de 1949, como únicos representantes del continente sudamericano. El profesor García de Onrubía escribía al decano de la FFyL de la UBA la noticia: “Según me informa en su nota el Profesor Castelli, dado la significación filosófica alcanzada por el Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza se ha resuelto extender a la Argentina –único país latinoamericano participante– la lista de invitados oficiales al Congreso de Roma y Florencia”.⁶²

Si bien profesores como Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero y Nimio de Anquín recibieron el inmediato reconocimiento por parte de sus pares europeos, las desigualdades en el intercambio continuaron. A continua-

62 Carta de Luis Felipe García de Onrubía al Decano Interventor Carlos María Lascano (Buenos Aires, 17.06.1949) en: Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires (Carpeta 26, D-3-1).

ción analizaremos el impacto que el congreso tuvo para la expansión de la llegada de profesores alemanes a América Latina y de la entrada y traducción de literatura filosófica alemana en la Argentina.

Latinoamérica, ¿un nuevo destino filosófico?

El viaje a la Argentina despertó el interés de los filósofos europeos y genuinas intenciones de continuar el intercambio filosófico y, en algunos casos, de regresar a Sudamérica y trabajar en sus universidades. Por otro lado, desde las universidades sudamericanas se acrecentó el interés por ganar la presencia de algunos filósofos. En esos casos la constitución de vínculos personales y las afinidades teóricas jugaron un rol fundamental. La situación privilegiada de la Argentina en comparación con la Alemania de posguerras influyó en el hecho de que el intercambio de profesores se pensara casi exclusivamente de Alemania hacia Argentina.

El acuerdo académico firmado por Hans-Georg Gadamer con la Universidad de Cuyo en abril de 1949, fue una de las muestras más claras de que el intercambio filosófico se pensaba unilateralmente: dos de los cinco puntos se referían a la posibilidad de que profesores alemanes “en disponibilidad” dieran “apoyo” en la enseñanza de la filosofía en la Argentina, a través de seminarios y cursos, como “mejor procedimiento para superar las dificultades idiomáticas y llevar a cabo una labor fructífera”. El punto cuatro, proponía la traducción de las ediciones alemanas al castellano, en forma simultánea de su aparición en Alemania y el cinco se refería a la disposición –por parte de los alemanes– de enviar el material correspondiente a sus seminarios para su “fecunda valoración” en Argentina.⁶³ Sólo el último punto tocó a la promoción del intercambio de estudiantes, en tanto los alemanes preveían el interés de los de romanística, medicina y ciencias naturales, pero no de filosofía.

El intento de conseguir la presencia de algunos profesores alemanes en las universidades sudamericanas aumentó luego de que las redes y los vínculos personales se consolidaron en el CNE. En junio de 1949 la UN-Cuyo envió una nueva invitación oficial a Martin Heidegger, esta vez para participar de las celebraciones del 200° aniversario del natalicio de Goethe. En una carta de junio de 1949, Szilasi ya indicaba a Astrada que no creía que Heidegger estuviese dispuesto a ir:

63 *Boletín Noticioso del Primer Congreso Nacional de Filosofía* N° 7 (Mendoza, 9.04.1949).

Entretanto Heidegger recibió una invitación oficial de la Universidad de Cuyo en ocasión de la semana Goethe en agosto. Seguramente ya sabe de esa invitación. He tratado de convencer a Heidegger de aceptar la invitación, no solamente porque yo gané magníficas impresiones, sino por su propio bien, para que se relaje un poco. Él mismo va a responder. Personalmente, no tengo la impresión de que se vaya a decidir por viajar.⁶⁴

Pero a pesar de no aceptar, anoticiado por sus discípulos Szilasi y Gadamer sobre las buenas impresiones de la vida académica argentina, el propio Heidegger preguntaba a su colega recién llegado a Heidelberg, si podía conseguir un puesto en Argentina para una antigua discípula suya y de Husserl.⁶⁵

Gadamer fue uno de los profesores alemanes que más contactos dejó en su visita a la Argentina. “Recuerdo que en Mendoza usted expresó el deseo de disertar como catedrático en Sudamérica” escribía desde Uruguay a Gadamer el profesor Juan Llambías de Azevedo en enero de 1950, y le sugería una propuesta de trabajar en la Universidad de la República. En 1954, se había intentado organizar una nueva invitación a Gadamer a Buenos Aires, a través de la ayuda de la “Asociación Cultural Argentino-Germana”. Astrada anunciaba a su colega en una carta fechada el 29 de mayo de 1955 que ese instituto se había negado a costear el viaje: “Por esa razón, he tomado distancia de esa institución, ya que su tarea se ha reducido a repartir distinciones y placas”⁶⁶ anunciaba irritado Astrada.

De la delegación llegada al CNF, Ernesto Grassi fue el filósofo que más rápido regresó a Sudamérica y más tiempo permaneció. Ni bien culminado el CNF, Grassi expresaba a Astrada: “nuestro encuentro en Argentina no es simplemente una coincidencia, por eso las tareas que nos hemos propuesto en el primer entusiasmo no deberían quedar en el olvido”.⁶⁷ En reiteradas oportunidades el filósofo italiano pidió a Astrada interceder ante sus colegas para conseguir una invitación para disertar en Buenos Aires, Tucumán

64 Carta de Wilhelm Szilasi a Carlos Astrada (Brissago, 19.06.1949) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

65 Carta de Martin Heidegger a Hans-Georg Gadamer (Freiburg i. Br., 20.05.1949) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003).

66 Carta de Carlos Astrada a Hans-Georg Gadamer (Buenos Aires, 29.05.1955) en: Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003). Traducción propia.

67 Carta de Ernesto Grassi a Carlos Astrada (Florencia, 9.08.1949) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

o Mendoza. En septiembre de 1950, respondía Astrada a su petición con estas palabras de elogio a la iniciativa de continuar el intercambio:

Sus líneas despiertan el recuerdo de nuestro simposio argentino y me alegra mucho leer que no solamente desde nuestro lado existe el deseo de nuevos encuentros e intercambios de pensamiento y que nuestro entendimiento mutuo ha sido perfecto. Le consulté a Boltempi. También a García de Onrubía, quien va a intentar todo lo posible y se pondrá en contacto con I.F. Cruz. Espera que la Universidad de Mendoza pueda posibilitar su viaje.⁶⁸

Grassi regresó a Sudamérica por segunda vez en septiembre de 1950. En el congreso se había vinculado con los profesores Vicente Ferreira Da Silva y Luís Washington Vita de la Universidad de San Pablo, cercanos a Astrada, quienes organizaron una serie de conferencias. Según dicta una carta a Astrada, Grassi tenía planeado ir de Brasil a Bogotá —donde se encontraría con von Uexküll—, pero antes quería pasar por Argentina. Los vínculos de Grassi con Latinoamérica fueron de larga duración, especialmente con Chile, donde fue contratado para dar clases de filosofía en la Universidad de Chile en Santiago y, luego en la Católica de Valparaíso (Barceló 2008).

Otro de los profesores de filosofía que regresó por más tiempo a la Argentina fue el profesor de Mainz Fritz-Joachim von Rintelen. Durante el CNF, von Rintelen había despertado la simpatía del ala conservadora cordobesa con su ponencia plena de comentarios agustinos y tesis muy cercanas a la de los colegas católicos. Entre 1951 y 1952 von Rintelen fue contratado por la UNC y se trasladó a la Argentina. El profesor alemán dictó las cátedras de “Historia de la Filosofía Medieval” e “Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea” y llegó a Córdoba junto con tres discípulos como asistentes Richard Wisser, Walter Brüning y Hans Kimmel (Maliandi y Fernández 2009: 31). La presencia de von Rintelen en Córdoba fue crucial en los futuros intercambios de estudiantes de filosofía entre Alemania y Argentina. Su asistente Walter Brüning fue contratado en 1953 como profesor y se convirtió en uno de los alemanes más publicados al español en los medios académicos argentinos.

68 Carta de Carlos Astrada a Ernesto Grassi (Buenos Aires, 15.09.1950) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

Los alemanes en las publicaciones argentinas: la profundización de las asimetrías

El interés tanto por publicar en Argentina como por conseguir traducciones de textos de los colegas argentinos o regresar a dar clases a la Argentina se puso de manifiesto en los primeros intercambios epistolares entre argentinos y alemanes.

“Hace unos días Heidegger dio una conferencia sobre La cosa (*Das Ding*). Sí, he hablado con él de usted, le conté que usted y su revista serían realmente lo más importante de toda Sudamérica y él me ha pedido que lo salude en repetidas oportunidades”.⁶⁹ Con estas palabras resumía Grassi el reconocimiento que los *Cuadernos de Filosofía* habían logrado, llegado incluso a oídos de Heidegger.

En noviembre de 1949, Otto Friedrich Bollnow escribía a Astrada insinuando la posibilidad de regresar a Argentina para dar clases: “Ya sabe que gran alegría fue el viaje argentino para mí y que estoy muy interesado en profundizar los vínculos. Eso vale también para la colaboración en su revista” y señalaba: “ya que allí en el espíritu hispánico encontré un medio infinitamente beneficioso para mí”.⁷⁰

Pero a pesar de que los alemanes recibían regularmente las obras y las revistas de sus colegas argentinos —“Sigo con mucho interés las abundantes publicaciones filosóficas en su país, que me llegan gracias a la gentileza de su universidad que me las envía”⁷¹ escribía a Astrada el profesor Ludwig Landgrebe desde Kiel dos años después de su regreso de Argentina— la cuestión del idioma impedía un intercambio filosófico fluido entre ambos lados. Por el contrario, para los profesores y estudiantes de filosofía argentinos, el estudio del idioma alemán para la investigación filosófica era un re-

69 Carta de Ernesto Grassi a Carlos Astrada (München, 14.05.1950) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

70 Carta de Otto Friedrich Bollnow a Carlos Astrada (Mainz, 23.11.1949) en: Legado Carlos Astrada, colección privada. Buenos Aires. Traducción propia. En su respuesta, Astrada le pedía un artículo sobre el existencialismo “en la dirección que representó en Mendoza”, pero desestimaba la posibilidad de conseguir un puesto vacante en la universidad: “para este año no podemos contar con la apertura de una oferta de cátedra, pero tal vez para el próximo o el siguiente año. Esto tiene que ver con la organización según los estatutos universitarios”. Carta de Carlos Astrada a Otto Friedrich Bollnow (Buenos Aires, 30.11.1949) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires.

71 Carta de Ludwig Landgrebe a Carlos Astrada (Kiel, 04.1952) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

quisito imprescindible y eso facilitó la recepción y la traducción de textos. Por otro lado, la delicada situación económica y política de los profesores alemanes en la posguerra impedía grandes movimientos de compra de derechos o traducciones. Por el contrario, desde la Argentina se promovía la llegada de alemanes y la publicación y traducción de textos.

El desarrollo de los estudios de germanística y del estudio del idioma alemán en las universidades, especialmente a partir de la década del cuarenta, facilitaban la transferencia de autores alemanes hacia Argentina. Después del congreso filosófico de Mendoza, los profesores que participaron tuvieron la posibilidad de ser traducidos al español y aprovecharon con entusiasmo los contactos y la apertura de las revistas y editoriales argentinas a sus artículos y libros.

En agosto de 1949, Astrada escribía a Gadamer, agradeciendo el envío de su libro sobre Dilthey y agregaba: “Tengo especial interés en hacer publicar su libro bien traducido en una pequeña editorial”⁷² y le pedía intermediar con la editorial Klostermann para poder publicar ese texto y el de los colegas Gerhard Krüger y Friedrich G. Jünger, entre otros, en una serie de filosofía alemana que estaba organizando. La carta culminaba con un pedido para la revista: Me gustaría pedirle un artículo para *Cuadernos de Filosofía*. ¿Podría pedirle lo mismo a Krüger, para que salga en el mismo número?⁷³ preguntaba Astrada.

La revista *Cuadernos de Filosofía* de la UBA fue una de los medios de publicación que utilizaron especialmente los filósofos europeos más cercanos a Astrada. En el número inmediato al CNF de fines de 1949, Astrada publicó “La experiencia de las Ciencias Naturales” de Wilhelm Szilasi, “El problema especulativo de la realidad individual humana” de Ernesto Grassi y dos artículos de existencialistas italianos “Romanticismo y Existencialismo” de Nicola Abbagnano y “El Existencialismo, filosofía de la crisis” de Enrico Castelli. En ese número apareció una extensa reseña crítica del reciente libro de Ludwig Landgrebe *Phänomenologie und Metaphysik* por parte del discípulo y colaborador de Astrada de origen alemán, Pedro von Haselberg. Asimismo, el ya nombrado debate entre Grassi y Astrada sobre la ahistoricidad de la naturaleza cerró ese tercer fascículo. El artículo de

72 Carta de Carlos Astrada a Hans-Georg Gadamer (Buenos Aires, 20.08.1949) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

73 Carta de Carlos Astrada a Hans-Georg Gadamer (Buenos Aires, 20.08.1949), en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

Thure von Uexküll “El problema de la objetividad de las modernas Ciencias Naturales” apareció en el tomo IV de los *Cuadernos*⁷⁴ de 1950 junto con una reseña del libro de Ernesto Grassi *Verteidigung des individuellen Lebens* por parte de Carlota de Mathaus, colaboradora también de origen alemán. En el siguiente número de 1951, Grassi envió “Naturaleza e Historia” donde éste rectificaba las posiciones que había tenido en 1949 (ver David 2004: 210). En ese fascículo también se publicó el artículo del suizo Gustav Müller “El desarrollo de la dialéctica en la filosofía postkantiana”.

“Ya pasaron tres años de los hermosos días juntos en Mendoza. Pero todavía me acuerdo con gran alegría en ese tiempo y la magnífica hospitalidad que pudimos disfrutar” escribía Ludwig Landgrebe a Astrada en abril de 1952. Landgrebe solicitaba a Astrada publicar un artículo:

En ese entonces le prometí mandarle una contribución para sus *Cuadernos* y quería comunicarme principalmente para poder cumplir esa promesa. Es que desde ese momento además de las tareas habituales, estuve tan ocupado en terminar mi libro *Philosophie der Gegenwart* que no pude hacer ningún otro trabajo que no tuviese que ver con ese objetivo.⁷⁵

Landgrebe no logró publicar su artículo en los *Cuadernos* de Astrada. Sin embargo, una reseña del libro *Philosophie der Gegenwart*, publicado en Bonn en 1952 y enviado a Astrada junto a la carta, salió en el número siguiente. El fenomenólogo había publicado en 1950 el artículo “La filosofía en la situación espiritual del presente” en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* dirigida por el sacerdote Hernán Benítez. Este hecho pudo haber irritado a Astrada, quien estaba en abierta disputa con su colega. Entre 1949 y 1950, los años inmediatos al CNF, la revista dirigida por Benítez tuvo un corto impulso de internacionalización: en el número de 1949 publicaron el italiano Miguel Federico Sciacca “Existencialismo espurio y

74 En una carta de mayo de 1950, Grassi preguntaba a Astrada si el artículo mandado a los *Cuadernos de Filosofía* de su colega von Uexküll había sido de su interés e insistía sobre la importancia de las publicaciones: “Querido Astrada, ¿Por qué ese silencio? Me apena no haber recibido ninguna respuesta después del envío de mi texto y el de Uexküll. El objetivo principal de publicar en su revista es el permanecer en contacto en nuestros temas y me gustaría mucho conocer su punto de vista con respecto a mi respuesta, así como a Uexküll le parece importante saber si su texto le interesó ¿Se habrá perdido una carta? Por favor, recuerde siempre cartas certificadas”. En: Carta de Ernesto Grassi a Carlos Astrada (München, 14.05.1950) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

75 Carta de Ludwig Landgrebe a Carlos Astrada (Kiel, 04.1952) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

existencialismo auténtico”, el profesor suizo radicado en EE.UU. Gustav Müller “Kierkegaard y Hegel”, el suizo Donald Brinkmann “La situación espiritual de América Latina (A propósito del Congreso Filosófico de Mendoza)”, el mexicano José Vasconcelos: “Goethe y el derecho” y el profesor francés Robert Aron “Descartes y el cartesianismo”. En el número 13 de 1950 aparecieron los artículos de Ludwig Landgrebe y Federico Sciacca.

En 1952 comenzó la publicación de *Arkhé. Revista de Metafísica*. Dirigida por los tomistas Nimio de Anquín y Alberto Caturelli, y muy influenciada por la presencia de los filósofos alemanes von Rintelen y Brüning. En los tres tomos que salieron entre 1952 y 1954, se publicaron una gama muy heterodoxa de artículos y autores de habla alemana: Desde el conservadurismo del sociólogo alemán Hans Meyer —quien visitó la Argentina en 1953— a traducciones inéditas de Karl Jaspers.⁷⁶ Algunos congresistas de Mendoza como Donald Brinkmann y Otto Friedrich Bollnow también lograron publicaciones en castellano en la revista de metafísica cordobesa. A partir de 1950, la presencia de von Rintelen en las publicaciones argentinas fue abrumadora: la mayoría de las revistas universitarias filosóficas y humanísticas publicaron artículos de von Rintelen en edición bilingüe o en traducción castellana.⁷⁷ Su libro *La temporalidad e historicidad en la filosofía contemporánea* fue editado por la Universidad de Tucumán en 1953. La inspiración católica, especialmente agustiniana, de von Rintelen había despertado el interés y complicidad sobre todo de los profesores católicos. Sin embargo, von Rintelen, también conocido por su oposición al nazismo, llegó a tener estrechas relaciones con otros miembros del espectro no

76 En el volumen 1 de 1952 salió “Die Bedeutung des Weltbildes für das Menschenbild” del filósofo de Múnich Aloys Wenzl en edición bilingüe. En el volumen 2 de 1953 salió “Freiheit und Autorität” de Karl Jaspers. En el volumen 3 de 1954 se publicó “El problema de una superación del existencialismo” de Otto Friedrich Bollnow y “Geschichtsphilosophische Betrachtungen zur Gegenwart” de Hans Meyer en edición bilingüe.

77 En el primer número de *Arkhé* de 1952 von Rintelen publicó “Die Mitte des Menschen und die Philosophia cordis” en edición bilingüe y en la *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades* de Córdoba salieron dos artículos, en 1952 “Sentido y comprensión de sentido” y en 1953 “Comprensión trágica del mundo en Rilke y Heidegger”. En 1950, el primer número de la *Revista de Filosofía* de La Plata, dirigida por el sacerdote Octavio Derisi, publicó “La idea de Dios en J. W. Goethe” y en *Humanidades* también de la UNLP “El ascenso espiritual” en 1950 (número 33). En el número 18 en 1953 de la revista *Philosophia* de Mendoza, publicó “La filosofía contemporánea como filosofía de la finitud”. En la revista *Humanitas* de Tucumán publicó “La temporalidad e historicidad de la filosofía contemporánea” en 1953.

católico, como Francisco Romero, quien en 1958 escribió un artículo para el libro en conmemoración (*Festschrift*) de sus sesenta años.

Walter Brüning fue uno de los filósofos alemanes más publicados del período. A su llegada a la Argentina en 1952 estaba recién terminando su tesis de doctorado sobre la Escuela de Viena, en Mainz. Sus temas abarcaban además la psicología, la antropología filosófica y las ciencias naturales. Las publicaciones del joven filósofo en los medios académicos argentinos fue incluso mayor que la de su maestro von Rintelen, donde tuvo una amplia inserción: Brüning publicó en todas las revistas filosóficas argentinas y también en las no universitarias, desde las más conservadoras como *Arkhé* y *Dinámica Social* a las más laicas como los *Cuadernos* de Astrada y *Estudios y Notas* de Tucumán.⁷⁸ La editorial del Instituto de Metafísica de la UNC publicó en 1952 su tesis de doctorado “El concepto de ley en el positivismo de la Escuela de Viena” antes de la edición alemana salida en 1953 en Meisenheim-Glan. En 1952 von Rintelen regresó a Alemania, pero su discípulo Brüning se quedó en Córdoba, donde fue contratado como profesor extraordinario para la cátedra “Historia de la filosofía moderna y contemporánea”. Entre 1953 y 1955 fueron editados muchos libros de su autoría en castellano por la Universidad de Tucumán y Córdoba.⁷⁹

78 En el primer número de *Arkhé* de 1952 apareció “Ciencia natural y Filosofía de la Naturaleza”, en el segundo “Estudios Críticos: La antropología filosófica de la actualidad a la luz de la filosofía tradicional” y en el último “Das traditionelle Menschenbild in der Gegenwart” en edición bilingüe. En 1953 se publicó “Tipología de las corrientes fundamentales de la filosofía” en la *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades* de Córdoba y en 1953 “Dilthey y su filosofía histórica” como homenaje en los *Cuadernos de Filosofía* dirigidos por Astrada. En 1954 publicó en el volumen 3 de la revista *Humanitas* de Tucumán, “Psicología de forma y psicología de estructura”.

79 En 1952 salió “El concepto de ley en el positivismo de la Escuela de Viena” editado por el Instituto de Metafísica de la Universidad de Córdoba, que en 1954 fue publicado en alemán en *Zeitschrift für philosophische Forschung*. La editorial de la UNC publicó en 1953 “La antropología filosófica actual en Iberoamérica”; en 1954 “La antropología filosófica de la actualidad a la luz de la filosofía tradicional” y en 1955 “Aspectos del filosofar actual en Alemania”. Los libros “La imagen naturalista del hombre y su superación” e “Historicismo, naturalismo, apriorismo: la obra de Ernst Troeltsch” fueron publicados en Tucumán en 1953. Entre 1956 y 1961 no aparecieron publicaciones de Brüning ni en Alemania ni en Argentina, en 1961 apareció “La filosofía de la historia en la actualidad” en Córdoba.

El nuevo impulso oficial en el intercambio cultural desde 1952

En 1952 se reanudaron las relaciones diplomáticas entre Argentina y la Alemania Federal.⁸⁰ Esta fue la oportunidad para que algunos intelectuales, apoyados por el gobierno peronista, pudieran realizar viajes y afianzar las relaciones e intercambios culturales. El gobierno de Perón preparó el envío de intelectuales argentinos con una nueva estrategia para renovar las relaciones culturales y políticas con Alemania. Carlos Astrada fue el filósofo que pudo realizar un verdadero *tour* de ponencias en Europa y especialmente en Alemania. Asimismo fueron los germanistas de origen alemán quienes –ya radicados y ampliamente asimilados a la Argentina– asumieron un papel central en las relaciones culturales entre ambos países. Tal como señala Ranea, los muchos inmigrantes que llegaron a la Argentina escapando de los fascismos, “de ninguna manera fueron tratados como refugiados, sino como nuevos ciudadanos, tanto es así que pudieron conseguir puestos en las universidades argentinas” (Ranea 1993: 852, traducción propia).

Los germanistas argentino-alemanes y la política exterior peronista

Durante 1952 y 1953 los germanistas argentino-alemanes Juan Probst y Alfredo Dornheim de las universidades de Buenos Aires y Cuyo respectivamente y el profesor de griego y germanista Guillermo Thiele de la UBA –también de origen alemán– emprendieron viajes a Europa y especialmente a universidades de Alemania occidental. Esta delegación estaba formada por profesores cuyos contactos personales con sus pares alemanes habían comenzado antes de la Segunda Guerra Mundial y –en el caso de los nacidos en Alemania– antes de la inmigración a la Argentina. Guillermo Thie-

80 Sobre la reanudación de las relaciones diplomáticas y económicas entre Argentina y Alemania ver: Schönwald (1998) y Paulus (2010). A partir de las actas del *Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes* Werz (2010) ha diferenciado las diferentes instituciones de inmigrantes y exiliados alemanes que funcionaban en Buenos Aires al momento de reanudarse las relaciones diplomáticas en 1952: la Institución Cultural Argentino-Germana (ICAG) fundada en los años veinte, el Comité Argentino de Intercambio Cultural con los países de Habla Alemana fundado en 1951 por el Prof. Guillermo Thiele y la Academia Goetheana, especialmente impulsada por académicos y germanistas como Werner Bock, Juan Probst y Thiele. Siguiendo el informe, la ICAG recibió fondos para organizar conferencias y viajes desde 1952, que permitieron la gira de conferencias del romanista Hans Rheinfelder y el sociólogo Hans Frayer en Argentina. Sobre la recepción de Hans Freyer en Argentina ver: Oviedo (2010).

le⁸¹ y Alfredo Dornheim⁸² habían nacido en Alemania y también habían realizado sus formaciones académicas en Alemania. Ambas inmigraciones habían comenzado a partir de un traslado a Buenos Aires con el cargo de lector de la “Deutsche Akademie” en 1935 y 1937 respectivamente. La rápida asimilación al nuevo país fue posible gracias a la casi inmediata incorporación de ambos en posiciones altas de los medios académicos argentinos: Alfredo Dornheim fue contratado por la UNCuyo para organizar los estudios de germanística en 1939 y Guillermo Thiele para enseñar alemán en la UBA también en 1939 y más tarde como profesor titular de griego. Por su parte, el germanista Juan Probst,⁸³ también nacido en Alemania, había emigrado a la Argentina con 18 años y al terminar sus estudios en la FFyL de Buenos Aires en 1918 ya era parte de la comunidad de inmigrantes de primera generación asimilados al país. Estos tres profesores de origen alemán, naturalizados argentinos, junto con colaboradores como Günther Ballin, Werner Bock e Ilse Masbach de Brugger, quienes habían llegado al país como exiliados por su condición judía, fueron los fundadores de los estudios de germanística en la Argentina. Una de las características de estos profesores de universidades argentinas con trasfondo migratorio, fue que sus temas de investigación y producción no solamente se ligaron a la continuación de sus estudios alemanes, sino que se mezclaron con el estudio de

81 Guillermo (Wilhelm) Thiele nació en Bremen en 1904 y murió en Venezuela en 1983. Luego de sus estudios de filología clásica, filosofía y germanística en las Universidades de Múnich y Hamburgo, se trasladó a la Argentina en 1935 y en 1939 fue contratado por la Universidad de Buenos Aires para la enseñanza del alemán. En 1942 obtuvo la cátedra de griego en la FFyL de la UBA y en 1947 dirigió el Instituto de Lenguas Modernas de la Universidad de Tucumán y continuó su carrera docente en la UNLP como profesor de griego hasta su jubilación (Bujaldón de Esteves 2006).

82 Alfredo (Alfred) Dornheim nació en Hamburgo en 1909 y murió en Mendoza 1969. Estudió lingüística, anglística y germanística en las universidades de Hamburgo y París y en 1937 emigró a la Argentina. En 1939 fue contratado por la Universidad Nacional de Cuyo para organizar los estudios de germanística y fundó el Instituto de Germanística en 1943, que dirigió hasta su muerte (Bujaldón de Esteves 2006).

83 Juan Probst nació en Nürnberg en 1892 y murió en Buenos Aires en 1973. En 1910 fue enviado por su familia –comerciantes relacionados con Argentina– a Buenos Aires donde comenzó sus estudios universitarios en la FFyL de la UBA y egresó con una tesis doctoral sobre la educación en la República Argentina durante la época colonial. Elegido por sus compañeros como director de la revista estudiantil *Verbum* en 1918, fue un entusiasta reformista. En 1937 le fue otorgada la dirección del Instituto de Estudios Germánicos, en el que permaneció hasta su renuncia forzada en 1955. Fue considerado uno de los más importantes germanistas argentinos de la generación fundadora (Bujaldón de Esteves 2006).

la cultura de adopción, iniciando la posibilidad del pensamiento y estudio comparado (Bujaldón de Esteves 2006).

Para el gobierno peronista, la visita de los profesores argentinos a Alemania tenía como objetivo oficial desplegar una estrategia de difusión del desarrollo del pensamiento argentino, la idiosincrasia nacional y sus letras en el contexto alemán y el hecho de que se tratara de profesores de idioma materno se transformaba en una ventaja crucial para la transferencia cultural.

En 1952, el profesor de germanística de Cuyo Alfredo Dornheim⁸⁴ disertó en la Universidad de Hamburgo sobre “Die Gaucholiteratur in Argentinien, Ihre Geschichte und Deutung” (“La literatura gauchesca en Argentina. Su historia e interpretación”). Muy cercano a Astrada, el discurso de Dornheim en su antigua universidad glosaba –en buena parte– las interpretaciones que su colega filósofo había plasmado en *El Mito gaucho*. Como lo muestra una carta del embajador argentino en Bonn enviada a la UNCuyo, en una conferencia de Dornheim se destacaban tanto las loas al gobierno nacional como el contenido estrictamente académico:

Tengo el agrado de dirigirme al Señor Rector a fin de llevar a conocimiento que el Dr. A. Dornheim pronunció el 3/02/1953 en el aula magna de la Universidad de Bonn (bajo los auspicios de esta representación diplomática) una brillante conferencia sobre la Argentina de ayer y de hoy, en la que puso de relieve la evolución económica y social experimentada por nuestro país en los últimos años bajo el gobierno del Excmo. Señor Presidente de la Nación Gral Juan D. Perón. Como así consideraciones de carácter histórico filosófico que interesaron a la concurrencia, con repercusión de la prensa local.⁸⁵

Siguiendo el legado iniciado por Alberini en los años treinta, el profesor de germanística Juan Probst publicó en Alemania un ensayo titulado “Herder in Argentinien” en 1953, donde se profundizaban las tesis de la influen-

84 Según su legajo docente, Alfredo Dornheim obtuvo el permiso de realizar varios viajes a Europa durante el primer peronismo: en 1951 obtuvo el permiso de licencia “con goce de sueldo” para “estudiar la organización de diversos seminarios en universidades alemanas” y en 1952 la representación para asistir el Congreso Internacional de Germanística y de Filosofía en Austria y Bélgica. A pesar de esta cercanía al oficialismo, Dornheim continuó su carrera docente en Cuyo después de 1955. En: Legajo Alfredo Dornheim, Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

85 Carta de Luis H. Irigoyen a la Universidad Nacional de Cuyo (Bonn, 23.02.1953) en: Legajo Alfredo Dornheim, Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

cia herderiana en la generación argentina de 1837. Retomando la idea de una temprana influencia del filósofo alemán en la Argentina: “Alberini no exagera cuando afirma que Echeverría sería el Herder argentino” (Probst 1953: 261, traducción propia), Probst señalaba que el estudio del pensamiento de Herder en la Argentina se había profundizado a partir de la traducción y la publicación de estudios críticos por parte de profesores como Luis Juan Guerrero, Carlos Astrada en la UBA y Emilio Estiú y Rodolfo Agoglia en la UNLP.

Así pues, estos profesores de origen alemán, integrados al ámbito cultural y académico argentino, regresaban a Alemania con discursos sobre la cultura del país donde habían desarrollado su vida académica. La vuelta de Carlos Astrada a Alemania en 1952 también guardó este doble aspecto: por un lado, Astrada regresaba a debatir en el ámbito de la filosofía alemana y, por otro lado, cumplía la función de difusor de la cultura argentina en Europa; en el momento de su mayor reconocimiento en el campo filosófico alemán. Las visiones de Astrada, junto con la de los profesores de germanística que viajaron a la Alemania de posguerras, ayudaron a la creciente visualización de América Latina como continente capaz de generar alternativas en el desarrollo de la cultura.

Carlos Astrada “insider” en Alemania

Desde culminado el CNF de 1949, Astrada había intentado realizar un viaje de vuelta a Europa, especialmente volver a Alemania “ya que el más profundo deseo de mi corazón es dar una conferencia en Friburgo, ciudad de mis sueños juveniles y expectativas”⁸⁶ le escribía a su amigo Szilasi en diciembre de 1950. Astrada intentó organizar su viaje y planeaba dictar una clase teórica (*Vorlesung*) en Friburgo en 1951, donde era invitado oficialmente. Pero las condiciones para realizar sus planes se dieron en el año 1952, cuando la UBA le coincidió seis meses de licencia entre abril y septiembre.⁸⁷

Durante su segundo viaje por Europa, Astrada pasó por Francia,⁸⁸ Italia, Suiza, Austria y Alemania. Gracias a los contactos que había realizado

86 Carta de Carlos Astrada a Wilhelm Szilasi (Buenos Aires, 13.12.1950) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

87 Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Carpeta 63, A-G 297).

88 De su paso por París quedó una positiva impresión en Astrada, pero la falta de contactos con los franceses no le permitió dictar ninguna conferencia. Sin embargo, sus

en su viaje de estudios de entreguerras y reforzados exitosamente en CNF, Astrada regresó a Europa a disertar en prestigiosos círculos filosóficos, especialmente italianos⁸⁹ y alemanes. En su doble carácter de filósofo académico y representante oficial del gobierno, Astrada repartió sus conferencias en dos temas, por un lado, la cuestión estrictamente filosófica y especialmente ligada al problema del humanismo y su giro hacia la praxis⁹⁰ y, por otro lado, conferencias sobre la cultura y filosofía argentina, el gaucho y la influencia alemana.⁹¹

“Su viaje tiene carácter oficial al servicio de la preparación y profundización de las relaciones de Argentina con el exterior”⁹² señalaba un comu-

referencias sobre la realidad francesa lo mostraron entusiasmado: “Los intelectuales han planteado con más claridad y más valor que nadie el problema del hombre y le han incluido en esa gloria del espíritu francés que es el debate libre” le escribía a su hijo en Buenos Aires (citado en: David 2004: 224). A París consideró junto con Viena “las únicas ciudades de Europa que poseen dimensión mundial” (David 2004: 225).

89 En la Università degli studi di Roma lo esperaban Ernesto Grassi y los otros colegas con quienes había comenzado un fructífero intercambio, como Sciacca y Spirito. En Roma Astrada dictó el curso “Verso un umanesimo della libertà” durante cuatro días (5, 7, 9 y 13 de mayo de 1952) y una conferencia magistral “Genesi latina della Cultura Argentina” el 15 de mayo organizada también por la universidad romana. En Torino, lo esperaba el existencialista Nicola Abbagnano, quien también había estado en el congreso y tenía contactos con Astrada desde 1947. Allí dio una conferencia titulada “Umanesimo e crisi di ricuperazione dell'uomo” el 20 de mayo de 1952 en la Facultad de Letras. En: Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Carpeta 63, A-G 297).

90 En su conferencia “Humanismus und politische Praxis”, Astrada señalaba la historia del significado del concepto de humanismo desde los griegos, el renacimiento hasta Humboldt, con el ideal de una elite ilustrada. En la actualidad, la irrupción de las masas puso en crisis los antiguos ideales de humanismo, decía Astrada y el humanismo de hoy debe convertirse en teoría y praxis. En: Comunicado de la “Haus der Technik Essen” de julio de 1952. Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Carpeta 63, A-G 297).

91 En un informe presentado al Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, con el objeto de reseñar las actividades docentes desarrolladas en Europa, escribía Astrada: “Asimismo, hago constar que he dado siete conferencias en representación de la Subsecretaría de Difusión del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto”. En: Carta de Carlos Astrada al Dr. Antonio E. Serrano de Redonnet (Buenos Aires, 24.09.1952) Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Carpeta 63, A-G 297).

92 Comunicado de la “Haus der Technik Essen” en julio de 1952, en: Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Carpeta 63, A-G 297). Traducción propia del original: “Seine Reise hat zugleich offiziellen Charakter und dient der Vorbereitung und Vertiefung der Beziehungen Argentiniens zu den auswärtigen Ländern”.

nicado alemán en referencia al viaje de Astrada por Europa, especialmente Alemania, donde era presentado como “miembro de la comisión de relaciones culturales entre Argentina y Alemania”.⁹³

Luego de un paso por Francia, Italia y Austria, donde dio varias conferencias y algunas entrevistas radiales,⁹⁴ Astrada llegó a Brissago donde se reencontró con su amigo Wilhelm Szilasi, con Karl Löwith, quien había regresado a Alemania luego del congreso argentino, y Gerhard Krüger, entre otros. De Brissago regresó por fin a Friburgo, donde había estudiado en su juventud con Heidegger, y ahora era invitado a disertar nada menos que en el famoso “Philosophisches Seminar”. Astrada dio tres clases en alemán sobre sus concepciones filosóficas sobre el humanismo, la crisis y la técnica: “Der Humanismus und seine ontologisch-existentialen Grundlagen” (“El Humanismo y sus fundamentos ontológico-existenciales”) el 17 de junio, “Humanismus und Krise der Wiedergewinnung des Menschen” (“Humanismo y crisis de la recuperación del hombre”) el 23 de junio y “Technik und Seinsgeschichte” (“Técnica e historia del ser”) el 25 de junio y una conferencia magistral donde se hacía más latente su paso hacia el marxismo: “Humanismus und politische Praxis” (“Humanismo y praxis política”) también en el ámbito de la universidad. La única conferencia en español fue el 24 de junio “La cultura argentina y sus principios programáticos (El influjo del romanticismo)” en la universidad, auspiciada por el “Centro germano-hispánico” de Friburgo.⁹⁵ Desde 1951 Heidegger había conseguido la jubilación (*Emeritierung*) y retomado así el derecho de impartir clases públicas en los medios universitarios. La presencia de Astrada en Friburgo coincidió entonces con las famosas clases de Heidegger sobre *¿Qué significa pensar? (Was heisst Denken?)* a las que asistió, siendo un testigo crítico del fenómeno de masividad que despertaban las clases teóricas de su maestro, aún después de la guerra. Astrada escribió desde Friburgo un artículo que

93 En: Comunicado de la “Haus der Technik Essen” de julio de 1952. Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Carpeta 63, A-G 297). Traducción propia: “Mitglied des Ausschuss für die kulturellen Beziehungen zwischen Argentinien und Deutschland”.

94 En su paso por Viena dio una entrevista sobre “Humanismo politicista” y una conferencia sobre “Die argentinische Kultur und die deutsche Romantik” (“La cultura argentina y el Romanticismo alemán”) en la radioemisora “Rot-Weiss-Rot” los días 9 y 13 de junio respectivamente.

95 Las reflexiones de Astrada sobre la influencia del romanticismo alemán en la generación de 1937, especialmente en Echeverría, fueron publicadas en 1952 por el Ministerio de Educación de la Nación (Astrada 1952a).

fue enviado y publicado en sus *Cuadernos de Filosofía* a fines de 1952 en el que explicaba el sentido del concepto de “pensar” (*denken*) en el segundo Heidegger. Para Heidegger, decía Astrada, el hombre todavía no es capaz de pensar. Ni la ciencia, dedicada al obrar, todavía se ha relacionado con el pensar. Si el hombre quiere pensar, entonces debe pensar el ser “que es de donde proviene el impulso que hace que el pensar sea un estar siempre en camino”, expresaba Astrada. Luego de una extensa explicación sobre el origen griego del análisis heideggeriano en la singular interpretación de los fragmentos de Heráclito y Parménides en relación a Hegel y Kant, Astrada mostraba –aun cuando su alejamiento conceptual del segundo Heidegger era definitivo– la capacidad que había desarrollado como discípulo de descifrar el sentido filosófico del maestro y “traducirlo” inmediatamente para sus lectores hispanohablantes. La distancia de Astrada se expresaba, aunque sutilmente, en el final de su artículo:

Empero es el caso que entre el pre y el post, o más allá de ellos, la cuestión fundamental es la del ser y correlativamente la del pensar, sobre los cuales Heidegger continuó disertando, llevado por la magnífica dinámica de su pensar. Al terminar la última lección que nos fue dable escucharle, salimos trabajados por la idea de que la mente más potente y mejor organizada de la filosofía contemporánea estaba lanzada íntegra a la conquista de la posición última, sin resguardo para un retroceso, y que el último Heidegger era el símbolo de la ultimidad del pensar... europeo (Astrada 1952b: 108).

Las reflexiones filosóficas sobre el concepto de *denken* estaban acompañadas de una descripción sobre las clases de Heidegger, que Astrada comparaba con las de Bergson en el *Collège de France*. La *Vorlesung* semanal de Heidegger, los viernes a las cinco de la tarde en el aula uno de la Facultad, “constituye todo un acontecimiento intelectual”, decía Astrada. El aula “con capacidad de 900 personas sentadas y 1000 de pie y dos aulas más con capacidad para 700 u 800 oyentes más” están llenas y a los que no entran en el aula se les transmitía por micrófono en la siguiente. Para Astrada este prestigio “mágico y áureo” de Heidegger mostraba en definitiva lo *mondaine* de la filosofía, que está hecha para el mundo y la vida. Sin embargo, pocos eran los que de esa multitud podían comprender las palabras del filósofo, convertido en mito y objeto de culto:

Su palabra, de difícil claridad, abre interrogantes, rectifica sólidas interpretaciones y reserva como es de imaginar, para la gran mayoría de los oyentes, aporías que se le escapan. Y ciertamente, la cuestión que aflora en seguida es la de si en ese inmenso auditorio heterogéneo, de estudiantes y de público extra-universitario, hay realmente un diez por ciento capacitado y con prepa-

ración histórico-filosófica para seguir la disertación de Heidegger, captando más allá de su técnica expresiva (Heidegger es un gran expositor) su verdadero sentido y alcance. Si es así ¿qué espera, pues, de su palabra, el restante noventa por ciento del público oyente? Y no cabe decir que este público no “comprenda” a Heidegger, ya que comprensión no es sólo la intelectual y apta para el discrimen crítico. Hay que tener presente que el ambiente que crea la *Vorlesung* es el de una tónica emocional de la que todos participan (Astrada 1952b: 104-105).

El tono de la carta de Astrada, sus temas y concepciones lo muestran para 1952 como un filósofo consolidado y no dispuesto a dar tantas concesiones al mundo académico del “centro”. El viaje de 1952 fue la última vez que Astrada visitó la ciudad de su formación filosófica y también la última vez que reencontró a su maestro Heidegger. Siguiendo a su biógrafo:

Sus encuentros sucederán dentro de un marco general de afecto mutuo y amabilidad; pero ambos sabían que lo que estaba en juego era una despedida: Heidegger había leído su trabajo “Sobre la posibilidad de una praxis histórico-existencial” que Szilasi editara para su sexagésimo cumpleaños, en el que anunciaba, solapada pero inconfundiblemente, su tránsito al marxismo. Y Astrada no podía dejar de establecer sus distancias con el “viraje” de su maestro (David 2004: 226).

Astrada intentó convencer a Szilasi sobre la necesidad de emprender un “diálogo” con el marxismo, y el filósofo húngaro le advirtió que entre los colegas más cercanos esa vía estaba cerrada. Según este testimonio de su hijo Rainer (David 2004), esta respuesta fue el comienzo de la ruptura definitiva de Astrada con los círculos intelectuales alemanes de su juventud y la razón por la cual no se dio la planeada traducción y publicación de *El Mito Gaucho* al alemán (David 2004: 225). Al final de su viaje, Astrada disertó también en Heidelberg, Essen, Hamburgo y Kiel, donde lo esperaban los colegas que había visto en el congreso argentino y otros que no había reencontrado desde su regreso a Argentina en 1931. Gadamer lo esperaba en Heidelberg, donde dio una conferencia sobre “Humanismus und politische Praxis” (“Humanismo y praxis política”) el 2 de julio en la “Haus der Technik”. El 11 de julio dio la misma conferencia en la “Haus der Technik” de Essen, donde fue entrevistado por diarios locales. El 15 de julio en Hamburgo disertó en el marco del “Ibero-Amerikanisches Forschungsinstitut” que dirigía el profesor de romanística Rudolf Grossmann. En esa ciudad habló por la radioemisora Norddeutscher Rundfunk sobre “Einfluss der deutschen Philosophie auf die argentinische Kultur” (“Influencia de la filosofía alemana en la cultura argentina”) y “Der argentinische Charakter und der Typ des Gauchos” (“El carácter argentino y el tipo gaucho”).

los días 17 y 24 de julio. En la ciudad portuaria de Kiel lo recibían Ludwig Landgrebe y Walter Bröcker para hablar, a pedido del primero, sobre la cultura argentina y el romanticismo alemán.

Antes de comenzar su último viaje a Alemania occidental, Astrada había recibido una carta de Landgrebe, quien expresaba que, a pesar de la relativa vuelta a la normalidad, la vida espiritual alemana estaba paralizada:

La mayoría de la población no vive en total peor que antes de la guerra. Desde la estabilización de las condiciones, el interés por cosas espirituales se ha desplomado. Vivimos en un tiempo de restauración, un fenómeno general en Europa, y la despreocupación de los fundamentos espirituales de la vida, que es siempre característico de estos tiempos, está en contradicción con la inseguridad de la situación política. En esa relación, no son de ninguna forma buenos tiempos para los filósofos.⁹⁶

Las críticas conclusiones de Astrada sobre la Europa de posguerra coincidieron con las de Landgrebe: “A su regreso manifiesta su desazón por la situación en Europa y su optimismo por la realidad americana” (David 2004: 228-229). En una entrevista a la revista popular *Leoplán* en Buenos Aires, Astrada decía:

Europa es una constelación que, con toda su belleza, se inclina a su ocaso. Lo que Paul Valery llamó península asiática, y que en virtud de las ciencias naturales y matemáticas pudo colonizar gran parte del mundo, ya no es el único elemento del porvenir. Ya no podemos pensar en un futuro del universo, de todas sus expresiones, sin la India, China, etc. (...). En Europa, la tradición religiosa y la tradición espiritual especulativa cierran su ciclo. El proceso de masificación y secularización de las masas se advierte por doquier, y el fenómeno se documenta sobre todo en el norte de Europa. La orientación de esas masas es la apetencia económica y la filosofía ha entrado en un indudable “impasse” (Astrada 1952c: 23).

Sus concepciones sobre la superior situación espiritual de América Latina para el desarrollo de un pensamiento original fueron publicadas en la revista *Übersee-Rundschau* de Hamburgo bajo el título “Iberoamerika und die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts” (“Iberoamérica y la filosofía del siglo XIX y XX”). Para Astrada, América Latina se acercaba a un momento de producción propia:

En nuestro siglo Iberoamérica participa de los movimientos filosóficos en sus tendencias y enseñanzas, pero especialmente y en forma clara, concreta y pal-

96 Carta de Ludwig Landgrebe a Carlos Astrada (Kiel, 08.05.1952) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

pable como proceso de asimilación de pensamientos foráneos. Un proceso en el que ya se dibujan las posibilidades del comienzo de una época creativa y de concepciones propias que sean expresión de la especial forma espiritual latinoamericana y como tal que correspondan a una forma de vida y pensamiento autónomos (Astrada 1952d: 552, traducción propia).

Un asistente de Szilasi en Friburgo, advertía en una carta dirigida a Astrada sobre la originalidad de su análisis sobre la cultura y consciencia nacional en Argentina desde una perspectiva existencial que:

.... no puede ser tomada en el marco de un análisis secundario o de autointerpretación hermenéutica del Dasein. Usted deja el hecho de la conciencia nacional y la cultural nacional como suelo de experiencias y al mismo tiempo y frente a nuestros ojos lo deja resultar genéticamente en su facticidad de la producción espiritual y de la insistente forma de actuar de los hombres en la naturaleza y de allí recibir su singularidad, así, no hay lugar para casualidades, contingencias y arbitrariedades.⁹⁷

Para el joven asistente el problema planteado por Astrada en el caso de Argentina, despertaba el interés para avanzar en una interpretación más general. Sin embargo, Astrada insistía que, a diferencia de Europa, la filosofía latinoamericana se preocupaba más por lo autóctono y particular que por el intento de universalizar sus postulados. Para 1952, Astrada ya había iniciado un doble giro, desde el punto de vista teórico, en su acercamiento al marxismo y desde una perspectiva geopolítica, hacia un latinoamericanismo cada vez más crítico de Occidente.

El romanista alemán Rudolf Grossmann, quien había recibido a Astrada y Dornheim en Hamburgo en 1952, y conocía los relatos sobre el congreso de filosofía de Mendoza, publicó en 1953 un artículo en la revista porteña *Südamerika* bajo el título “Geistige Bilanz des modernen Lateinamerikas” (“Balance espiritual de la Latinoamérica moderna”).⁹⁸ Para Grossmann, si hasta principio de siglo dominó la influencia europea en las mentes de los americanos, la era de las Guerras Mundiales cambiaba el panorama:

97 Carta a Carlos Astrada (Freiburg i. Br., 22.09.1952) en: Legado Carlos Astrada, colección privada, Buenos Aires. Traducción propia.

98 Grossmann (1953) declaraba que el fenómeno de la síntesis de las poblaciones originarias de América: con españoles, portugueses y algunos africanos, luego europeos del Oeste, mediterráneos y por último del este y asiáticos, sería el “preludio” de la cultura europea-indoamericana del próximo siglo. Un segundo fenómeno era la diferenciación en el idioma y la individualidad de los latinoamericanos, sobre todo en la literatura. La independencia de los americanos se ve en el desarrollo de la cuestión indígena, la posición de la mujer en la sociedad y la visión hacia Europa, señalaba Grossmann.

“Trajo también al otro lado una sensación de *fin-de-siècle*, que en el viejo mundo siempre toma una forma más alarmante, ya que allí, como lo dije al principio, desemboca en un convencimiento de que estamos frente a un cambio mundial (*Weltwende*) (Grossmann 1953: 461, traducción propia). Esa *Weltwende*, decía Grossmann, parece tener consecuencias positivas en la América portuguesa y española: “trae el convencimiento de que esa América debe producir las nuevas energías de la humanidad de sus propias fuerzas y bajo su propia responsabilidad, y que esas energías no saldrán del ámbito material, sino y sobre todo de los intelectuales” (Grossmann 1953: 461, traducción propia). La nueva espiritualidad americana tenía raíces en la épica gaucha, especialmente en el Martín Fierro, cuya originalidad era comparable, según Grossmann, al Mio Cid o los Nibelungos.

4.5. Resumen

1. Los alemanes presentes en el CNF de 1949 se encontraban en el momento de reacomodamiento de sus posiciones en el conflictivo campo filosófico de posguerra, con Heidegger y la cuestión del Rectorado en el centro de las disputas. La presencia de un número mayor de alemanes en el congreso se debió al hecho de que, a pesar de las dificultades para viajar, una invitación a un congreso internacional significaba una forma de inclusión en momentos donde Alemania y sus académicos buscaban reposicionarse en el campo filosófico internacional.
2. El CNF significó un cambio en las fuertes estructuras centro-periferia en el campo filosófico internacional, en tanto filósofos europeos reconocieron a filósofos argentinos —y latinoamericanos— como interlocutores válidos. Tres cuestiones estuvieron en centro del reconocimiento de los alemanes: la sorpresa (*Überraschung*) de la importancia de la filosofía alemana en América Latina, la cuestión de la naturaleza y el paisaje para la filosofía latinoamericana y la posibilidad de un diálogo (*Gespräch*) entre ambos continentes.
3. El CNF de 1949 puso en evidencia que los “usos” de Heidegger como “figura conceptual” no era un fenómeno exclusivo de la periferia. Heidegger estuvo en el centro de los debates entre los invitados alemanes. Si los latinoamericanos querían demostrar al centro que eran capaces de “hablar el mismo idioma”, los alemanes, en el marco de la posguerra, estaban obligados a posicionarse con respecto a Heidegger, pero con el tema del Rectorado mucho más presente y también buscaban reconocimiento. Algunos sostuvieron la necesaria superación de sus

postulados, la mayoría de las veces preocupados por la cuestión ética, otros declararon la insuperable supremacía de Heidegger en la filosofía contemporánea. Estos posicionamientos evidenciaban no solamente una opción conceptual, sino también política.

4. Después del CNF de 1949, algunos filósofos argentinos como Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero y Nimio de Anquín –quienes habían realizado sus viajes de estudio en la Alemania de entreguerras– experimentaron un breve momento “*insider*” en la comunidad filosófica de habla alemana. El CNF despertó el interés de los alemanes por la filosofía producida en el subcontinente sudamericano y posibilitó una serie de operaciones de reconocimiento de algunos filósofos latinoamericanos en el mundo alemán. La invitación a Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero a publicar en la *Festschrift* en conmemoración del 60° aniversario del natalicio de Heidegger fue una de las operaciones inmediatas de inclusión. El pedido de intercambio de literatura desde ambas partes fue una de las principales tareas que expresó la nutrida correspondencia entre los filósofos argentinos y alemanes después del congreso. El comienzo de los numerosos viajes de Ernesto Grassi a Sudamérica y la llegada del von Rintelen como profesor contratado en Córdoba fueron otras consecuencias directas del congreso.
5. El auspicioso diálogo intercultural que pareció abrirse a partir del CNF de 1949 no prosperó en el tiempo y las asimetrías se acrecentaron. Los filósofos alemanes encontraron en América Latina un nuevo medio de difusión, propicio para aumentar sus influencias a nivel internacional y traducir sus obras. Los factores que influenciaron este resultado fueron: a. El problema de los idiomas, especialmente el desconocimiento de la lengua castellana por parte de los alemanes, y la falta de traducciones. b. El hecho de que los alemanes no encontraron nada “nuevo” en la Argentina: los propios argentinos habían tomado la estrategia de “hablar el mismo idioma” y los temas específicos de la filosofía argentina y latinoamericana tuvieron un lugar marginal en las comunicaciones presentadas en el congreso. c. Finalmente, los abruptos cambios acontecidos en el campo intelectual argentino a partir de la caída del segundo gobierno peronista en 1955 aceleraron la ruptura en la comunicación iniciada en 1949.

EXCURSO

**El campo filosófico y el final del primer
peronismo: rupturas y continuidades**

Was Einer ist/ Was Einer war/ Beim Scheiden wird es offenbar.
Hans Canossa¹

La “Revolución Libertadora” y su impacto en el campo académico

El 16 de septiembre de 1955, el gobierno de Perón fue destituido por un golpe de Estado conocido como la “Revolución Libertadora”. La crisis económica agudizada desde 1952 no pudo ser resuelta ni por el plan de austeridad, ni por el inconcluso Segundo Plan Quinquenal puesto en marcha en 1953. Los déficits energéticos y comerciales dificultaban el éxito de un proyecto que proponía arraigar la industria pesada y aumentar la productividad. El intento de apertura a las inversiones extranjeras en materia de energía, especialmente a través de acuerdos con petroleras norteamericanas, agudizó las contradicciones dentro del peronismo y las críticas de la oposición (Gerchunoff y Llach 1998). En 1954 Perón decidió, entre otras medidas, eliminar la enseñanza católica de las escuelas y legalizar el divorcio. Así, a la crisis económica se sumó la definitiva ruptura con la Iglesia católica en 1955, dejando al gobierno sin el apoyo de antiguos aliados.²

En la coalición de actores políticos y sociales que apoyaron el golpe habían socialistas, comunistas, liberales, radicales y conservadores, apoyados por la Iglesia católica y un sector disidente de los militares. La posición a favor de una total “desperonización” de la sociedad se incorporó al gobierno a partir de la presidencia del Gral. Pedro Aramburu, quien reemplazó a Eduardo Lonardi en noviembre de 1955.³ Con Perón en el exilio, el partido peronista disuelto y hasta prohibido el pronunciamiento del nombre del ex-presidente en público, los peronistas sufrieron el paso al desprestigio político y la clandestinidad y comenzaron un período denominado “resistencia” (James 1990).

1 Cita del poema de Hans Canossa en: carta de una desconocida a Hans-Georg Gadamer (La Plata, 02.07.1949) Legado Hans-Georg Gadamer, Archivo de Literatura de Marbach (A: Gadamer HS. 2004.0003).

2 Luego de esta ruptura y la destitución de Perón, la Iglesia católica optó por una nueva estrategia, apostando a poner cuadros propios al frente del Ministerio de Educación y asegurándose que promovieran la expansión del sistema privado católico de enseñanza. Ver: Krotzsch (1990), Mallimacci (1996), Sarlo (2001) y Caimari (2011).

3 El Gral. Lonardi –elegido presidente por la “Revolución Libertadora”– intentó una política conciliadora con los sindicatos y la participación de los dirigentes peronistas, su línea fue derrotada, dando lugar a las fracciones más “antiperonistas, depuradoras y represivas” de la revolución (Halperín Donghi 1995: 185).

El campo intelectual volvió a mostrar otro espectacular cambio en las posiciones de sus miembros. El nuevo Ministro de Educación Atilio Dell’Oro Maini⁴ del sector católico disidente derogó las leyes universitarias peronistas, en octubre todas las universidades nacionales fueron intervenidas y se designaron nuevas autoridades. Los nuevos gobiernos universitarios dieron un lugar privilegiado a sus interlocutores estudiantiles, organizados en la Federación Universitaria Argentina (FUA) y a los profesores que habían sido depuestos por el peronismo en 1946. Muchos profesores que habían permanecido alejados de la vida académica durante el peronismo, en su mayoría historiadores y filósofos, fueron elegidos rectores y decanos interinos de las casas de estudios, mientras que muchos de quienes habían permanecido en la universidad del primer peronismo debían enfrentarse al juicio público de sus adversarios. La polarización política abierta con el retiro forzado de profesores en 1946 volvía a presentarse con los vencidos de entonces en el poder.

El presente excursus se propone analizar las consecuencias inmediatas de la caída del gobierno peronista en el campo filosófico argentino. En el primer apartado **Los filósofos frente al fin del peronismo** analizaremos el nuevo reacomodamiento de posiciones en el campo académico que trajo aparejada la denominada “desperonización” de las universidades y la consecuente renuncia y cesantía de muchos filósofos denunciados como colaboradores del régimen depuesto. Asimismo, tomaremos en cuenta la apertura del sistema universitario hacia la creación de universidades privadas como espacios de expresión autónomos para filósofos católicos. En el segundo apartado **El cambio generacional y la efervescencia de nuevos discursos** daremos cuenta del movimiento efectuado por el cambio generacional en el campo filosófico argentino y la emergencia de nuevos discursos, especialmente la vuelta a Francia, la filosofía analítica y la Escuela de Frankfurt que convivieron con la continuidad de los estudios filosóficos clásicos y la apertura, profundización y profesionalización de los estudios heideggerianos a nivel continental.

Los filósofos frente al fin del peronismo

El derrocamiento del gobierno de Juan D. Perón en 1955 y las consecuentes intervenciones a las universidades nacionales provocaron un profundo

⁴ Para un interesante semblante de Dell’Oro Maini y su participación en los CCC y la revista *Criterio* ver: Devoto (2005).

reacomodamiento de las posiciones de los miembros en el campo académico argentino, especialmente en las humanidades.

En la UBA el historiador José Luis Romero fue designado interventor, elegido por los estudiantes entre una terna en las que también estaban el filósofo Vicente Fatone y el historiador José Babini. El filósofo Juan Adolfo Vázquez fue designado interventor de la Universidad de Tucumán, y en La Plata el historiador Benjamín Villegas Basavilbaso. Para el flamante Ministro de Educación Dell'Oro Maini:

[...] las universidades debían reorganizarse sobre la base del respeto a la autonomía, “fundamento de la estructura y cumplimiento de las funciones de la Universidad”. El personal docente de las casas de estudio debía ser declarado en comisión y reemplazado, en su totalidad, a partir de la convocatoria de nuevos concursos de títulos y antecedentes. Una vez constituido el claustro profesoral, las universidades debían sancionar nuevos estatutos y elegir a las nuevas autoridades (Buchbinder 2005: 170).

La denominada “desperonización” de las universidades tuvo diferentes impactos en las casas de estudio y facultades del país y afectó especialmente a las humanidades. Como había ocurrido en 1946, comenzó un proceso de cesantías masivas de docentes y renuncias de profesores acusados de colaborar con el régimen depuesto, al que se caratulaba como “dictadura”. El renovado fortalecimiento legal de la autonomía universitaria abarcaba la potestad de administrar el patrimonio, estructurar los planes de estudio, fijar el gobierno y la nueva forma de designar profesores:

La decisión de quienes debían ser cesanteados obedecía a exigencias y reclamos de las agrupaciones estudiantiles pero, en muchos casos, derivaba del criterio impuesto por los interventores tanto de las universidades como de las facultades que gozaron de un importante grado de discrecionalidad para llevar a cabo este proceso (Buchbinder 2005: 171).

La filosofía fue una de las disciplinas más afectadas por el despido de un gran número de miembros del cuerpo docente, especialmente en las universidades de Buenos Aires y La Plata. Los profesores que habían intervenido activamente en la organización del CNF de 1949 fueron acusados de colaboracionismo con la “dictadura” peronista. La presión por la renuncia se multiplicó con una resolución que dejaba sin efecto los cargos concursados durante el peronismo. En la UBA, se produjo la separación o renuncia de cuatro de los profesores más importantes de la tendencia laica y germanista: Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Miguel Ángel Virasoro y Luis Felipe García de Onrubía; afectando fuertemente los estudios de filosofía. Junto con el grupo mayor de los profesores del sector laico depuestos de la

UBA fueron cesanteados algunos profesores de filosofía católicos: Tomás Casares de la cátedra de Filosofía Antigua y Medieval que tenía desde la década del treinta, quien había ejercido de rector interventor de la UBA en 1946. El sacerdote Hernán Benítez, muy cercano a Perón y Evita, fue separado de su cátedra de Antropología Filosófica. Por último, el profesor católico Juan Carlos Zuretti fue separado de Lógica. Sólo dos profesores de filosofía continuaron en sus cátedras: Ángel Vasallo en Introducción a la Filosofía y Eugenio Pucciarelli en Ética.

Carlos Astrada había sido sin duda uno de los profesores más controvertidos del período peronista. Entusiasta defensor de las políticas oficiales al comienzo del proceso, había comenzado desde 1949 una gradual y definitiva ruptura con el oficialismo, que venía acompañada de un giro teórico e ideológico hacia el marxismo. Su enfrentamiento tanto con el sector católico, como con el sector liberal —que asumió la conducción de la universidad porteña en 1955— sumado a su enemistad con Francisco Romero tuvo un rápido impacto en su situación académica después de la caída del gobierno. Astrada fue cesanteadado de sus cargos de profesor titular de Gnoseología y Metafísica y de director del Instituto de Filosofía en 1955. La revista *Cuadernos de Filosofía* dejó de publicarse. Su colega y amigo Luis Juan Guerrero, titular de la cátedra de Estética, renunció a sus cargos ante las presiones para aclarar su situación y el tono de las acusaciones. Su labor como secretario técnico y compilador de las actas del CNF fue una de las razones principales para acusarlo de complicidad con el régimen peronista. Miguel Ángel Virasoro⁵ fue dejado cesante de su cargo de titular en Filosofía Contemporánea, de director de la revista *Logos* y del Instituto de Pensamiento Argentino, también por cuestiones políticas. El cuarto miembro del grupo de profesores laicos, Luis Felipe García de Onrubía,⁶ abandonó por propia voluntad la cátedra de Psicología II y renunció a la dirección del Instituto de Psicología —fundado en 1950— y de la revista *Monografías Psicológicas* que salía desde 1948. También había participado activamente del congreso mendocino y se encontraba entre los

5 Luego de la cesantía en 1955, Miguel Ángel Virasoro (1900-1966) fue contratado por otras universidades menos influenciadas por la oposición radical al régimen peronista, pasando por la del Sur, Córdoba, Tucumán y Cuyo.

6 Muy cercano a Guerrero y Astrada, García de Onrubía (1914-1986) fue uno de los precursores de la independencia de la psicología de la filosofía. Propuso la creación de una licenciatura en 1954, que fue rechazada por el Consejo Superior (Plotkin 2003). Luego de su expulsión de la UBA emigró a Francia.

acusados de colaboracionismo. Un caso muy discutido fue la destitución del profesor de germanística de origen alemán Juan Probst.

En octubre de 1955 el interventor de la FFyL solicitó la renuncia de Probst por su actuación como secretario administrativo de la facultad en 1955 “colaborando de esta manera en la obra de destrucción de la Facultad realizada sistemáticamente por el ex Delegado Interventor doctor Enrique François, siguiendo principios ideológicos que están en pugna con los sustentados por la actual Intervención nacional de la Universidad de Buenos Aires”.⁷ El profesor Probst intentó una defensa abogando que no solamente se había tratado de un cargo administrativo del que había sido expulsado rápidamente, sino que su firma como secretario simplemente refrendaba la autenticidad del documento y no su contenido:

Tanto el Dr. Bonet como yo entendimos siempre que la firma del secretario servía únicamente para autenticar la del Interventor, Delegado o Decano y no significaba nunca una responsabilidad respecto del contenido de las resoluciones del mismo. He consultado sobre el punto al Dr. Nicolás Matienzo, secretario general de la Universidad durante muchos años, y me ha confirmado categóricamente esta interpretación. Que los afectados por las medidas del Dr. François también lo han interpretado así, se comprueba por la invariable amistad que me dispensaron, a pesar de mi firma en el decreto de cesantía. Por lo demás, tenía ya en varias oportunidades mi renuncia preparada que no hice efectiva porque mis amigos dentro de la Facultad y sobre todo el Dr. Ravnigani, me insistieron en que no debía abandonar mi puesto para evitar mayores males. No sé si es de su conocimiento que si finalmente el Dr. François me declaró cesante, fue porque según él, “saboteaba” sus medidas, al tratar de impedir la cesantía del Dr. Ezquivel de la Guardia, antiguo y meritorio empleado de la secretaría. Le digo esto no porque pretendo aferrarme a mi cargo ni porque, faltándome todavía años de servicio, pierdo un 20% de la jubilación ordinaria, sino porque me hiere profundamente el reproche de haber colaborado con el Dr. François contra mis colegas, equiparándome con un señor, como el ex-secretario Somoza. Y finalmente, lamentaría tener que abandonar tan ex abrupto la dirección del Instituto en el que durante 18 años creo haber hecho obra digna y eficaz, sin poder terminar las publicaciones que tengo sobremanos, ya en pruebas de páginas.⁸

A pesar de su defensa, el 27 de octubre de 1955, la resolución N° 99 de la intervención dejó cesante al profesor Juan Probst de profesor titular de

7 Interventor Alberto Mario E. Salas sobre el caso Juan Probst (Buenos Aires, 27.10.1955) en: Archivo de la Facultad de Filosofía de Letras de la Universidad de Buenos Aires (Carpeta 72, A-G- 336).

8 Carta de Juan Probst al Delegado Interventor de la FFyL de la UBA Alberto Mario E. Salas (Buenos Aires, 25.10.1955) en: Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Carpeta 72, A-G- 336).

Literatura Alemana y como director del Instituto de Germanística, cargos que ejercía desde 1937. La cesantía de Probst significó también el fin de la revista *Boletín de Estudios Germánicos*.

Paralelo a la destitución del grupo de profesores de la UBA, un proceso similar ocurrió con el grupo de profesores católicos de la UNLP que habían llegado con el Pbro. Octavio N. Derisi en 1946. El profesor Derisi fue cesanteado de sus cargos como director del Instituto de Filosofía, de titular de Gnoseología y Metafísica y también de la *Revista de Filosofía*, que dejó de publicarse. El profesor de Ética, el Pbro. Juan Ramón Sepich renunció a la cátedra de Ética en la UNLP y se trasladó a Alemania. El resto de los profesores de filosofía cesanteados que se fueron con Derisi y Sepich pertenecían a la generación de profesores católicos que habían entrado durante el peronismo y cuyos concursos quedaban anulados por la intervención: Benito Raffo Magnasco fue separado de su cargo de titular de Filosofía Antigua y Medieval, Héctor Llambías de Lógica, Jorge H. Atwell de Veyga de Estética. A estos cambios, se le sumaron la renuncia de dos profesores de tendencia laica, ligados al grupo de Carlos Astrada y acusados de tendencias contrarias al régimen libertador: Rodolfo Agoglia en Filosofía Moderna y Francisco Maffei en Lectura y Comentario de Textos. Como en la UBA, sólo dos profesores de filosofía pudieron continuar en sus cargos, Emilio Estiú en Filosofía Contemporánea y Eugenio Pucciarelli en Introducción a la Filosofía.

En la UNC fueron expulsados Nimio de Anquín⁹ y Leonardo Castellani. En Tucumán fue expulsado el profesor de Lógica Diego Pró, decano de la facultad y director de la revista *Humanitas*.¹⁰ En Cuyo, el profesor español de orientación tomista Antonio Millán Puelles fue cesanteado junto con el profesor de Lógica Ricardo Pantano.

Entre octubre de 1955 y fines de 1957, las numerosas cátedras vacantes fueron ocupadas interinamente por profesores que habían quedado fuera de la universidad y eran restituidos como “reparación” hasta los nue-

9 Luego de su destitución en la UNC, Nimio de Anquín (1896-1979) encontró un puesto en la flamante Universidad Católica de Santa Fe y se desempeñó “como maestro particular” (Espinoza Coronel 2011: 870). Pudo regresar a Córdoba en 1969, donde refundó la revista *Arkhé*.

10 Luego de su destitución en Tucumán, Pró “va a Catamarca a vender libros y después viene a Mendoza, donde creó la Revista *Cuyo* en 1965”. En: JALIF DE BERTRAND, Clara: Entrevista realizada el 16 de febrero de 2011 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo, Mendoza. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

vos concursos. La enorme vacancia de cátedras y de cargos en la política universitaria aceleró un proceso de cortas posiciones, reacomodamientos y la entrada de docentes jóvenes.

El filósofo Vicente Fatone regresó a la FHyCE de la UNLP como profesor de Teoría e Historia de las Ciencias, pero en febrero de 1956 fue convocado como Interventor de la Universidad Nacional del Sur¹¹ (UNS) fundada en enero.¹² Francisco Romero fue restituido como profesor de Gnoseología y Metafísica y director del Instituto de Filosofía en la UBA. Asimismo, asumió las cátedras de Lógica y Filosofía Contemporánea en La Plata, a las que renunció en mayo de 1957 para concentrarse en su labor en Buenos Aires. Risieri Frondizi asumió como titular de Filosofía Moderna en La Plata hasta junio de 1957, cuando fue elegido rector y profesor de la UBA, donde dictaba además Ética y Filosofía Contemporánea. Víctor Massuh fue elegido director del Instituto de Filosofía y en la cátedra de Ética en la UNLP, a las que renunció el 12 de marzo de 1956 para cumplir funciones como interventor en la UNC.

Con la llegada de una nueva conducción y política universitaria se dio un proceso de diversificación y apertura disciplinales sobre todo en Buenos Aires y La Plata:

Quando Risieri Frondizi asumió el rectorado de la Universidad de Buenos Aires, la renovación tomó un nuevo impulso. Durante su gestión promovió el desarrollo de facultades y de las secciones asociadas al desarrollo de un perfil más científico que profesional. Fueron las facultades de Ciencias Exactas y Filosofía y Letras los núcleos esenciales donde cristalizó el proyecto de convertir a la Universidad en un centro privilegiado para la investigación (Buchbinder 2005: 180-181).

La creación de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) en 1958 y el crecimiento de la dedicación exclusiva aumentaron el potencial de investigación de los profesores y jóvenes graduados. La creación de las carreras de sociología y psicología en 1957 y en 1958 de

11 Archivo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (Resoluciones del Decano, Libro X, Año 1956).

12 La UNS, fundada en enero de 1956 en la provincia de Buenos Aires fue organizada bajo un novedoso sistema de departamentos. Allí se nuclearon muchos profesores que habían quedado cesantes de las universidades de La Plata y Buenos Aires. El profesor de filosofía de la UNLP Francisco Maffei tomó la dirección del Departamento de Humanidades y contrató a Carlos Astrada en 1958 para la cátedra de Sociología, también dieron clases allí Miguel Ángel Virasoro y Rodolfo Agoglia. La UNCuyo contrató a Virasoro, Agoglia y Pró que habían sido expulsados durante la desperonización.

ciencias antropológicas en la UBA renovaron las humanidades hacia los estudios sociales: “los estudios adquirieron una impronta que privilegió la observación, el trabajo empírico y la labor de campo, en una Facultad donde había predominado, desde los años veinte, una tónica fuertemente antipositivista” (Buchbinder 1997: 197).

La presión de los católicos y la creación de espacios propios

La mayoría de los profesores de filosofía católicos y activos en las universidades durante el primer peronismo fueron cesanteados o renunciaron a sus cargos en 1955. El nuevo gobierno, que había sido apoyado por la Iglesia católica, compensó la pérdida de poder de los intelectuales católicos en los espacios de enseñanza estatal con la polémica apertura del sistema universitario a la fundación de universidades privadas.

En 1955 el ministro Dell’Oro Maini dio a conocer un decreto que reglamentaba el funcionamiento de las universidades en cuyo artículo 28 autorizaba la creación de universidades “libres” o “privadas” con la capacidad de emitir títulos habilitantes. Muchos intelectuales contrarios a esta iniciativa comenzaron una lucha por la universidad “laica” contra la posición opuesta que abogaba por una universidad “libre”, mientras numerosos proyectos de universidades privadas se concretaban esperando el reconocimiento oficial.¹³

En 1958 el presidente electo Arturo Frondizi promulgó la Ley 14557/58 con el texto definitivo del artículo 28. El nuevo artículo establecía, entre otras cosas, que la iniciativa privada podía crear universidades con capacidad para expedir títulos y/o diplomas académicos, que la habilitación para el ejercicio profesional sería otorgada por el Estado nacional y que dichas universidades no podían recibir recursos estatales (Del Bello, Barsky y Giménez 2007). Este revés a los grupos liberales y reformistas que habían apoyado la candidatura del presidente electo —entre los que se encontraba su hermano el filósofo Risieri Frondizi— tuvo una respuesta inmediata. Siguiendo a Sigal:

La Universidad entera se alzó contra la medida. Al día siguiente de la decisión, el rector de la Universidad de Buenos Aires, Risieri Frondizi, se puso a la cabeza de un desfile; los rectores de las siete universidades nacionales hicieron

13 Siete meses antes de que se publicara el artículo 28, el Episcopado Argentino había creado la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, sobre la base de los CCC que existían desde 1922 (ver capítulo 1).

públicas declaraciones contra la ley. La agitación llegó a su punto culminante el 19 de septiembre en concentraciones que, sólo en Buenos Aires, movilizaron entre 250.000 y 300.000 personas (Sigal 2002b: 45).

A pesar de esta reacción en contra, la ley entró en vigor con éxito. Los sectores católicos esperaban desde principios de siglo la apertura de la enseñanza superior. La Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires (UCA) comenzó a funcionar en marzo de 1958 bajo la dirección del filósofo Octavio N. Derisi y pronto fue reconocida como “Pontificia” por el Vaticano. La impronta específica de la flamante universidad fue la “formación humanista, filosófica y teológica” (Derisi 1983: 79). Con el objetivo de que la teología y la filosofía apareciesen armónicamente unidas con las demás áreas, se fundó el Instituto de Integración del Saber y se le dio la dirección al filósofo Tomás Casares, ex-profesor de la UBA. En el Instituto de Cultura Universitaria –bajo la dirección del ex-profesor de la UNLP Benito Raffo Magnasco– se incorporaron los CCC destinados a todo público.¹⁴

El Instituto Superior de Filosofía creado en 1944 y convertido en 1954 en Facultad de Filosofía del Salvador bajo la dirección de Ismael Quiles, fue el antecedente de la Universidad del Salvador, reconocida oficialmente en 1959. Allí el filósofo Ismael Quiles¹⁵ fue vice-rector y rector durante varios mandatos. A esta ola de apertura de universidades católicas se sumaron las provincias de Córdoba (1959), Santa Fe (1960), Tucumán y Cuyo (1963). En estas nuevas instituciones la enseñanza de filosofía tuvo una definitiva orientación teológica e incorporó a muchos profesores católicos que habían sido cesanteados de las universidades públicas. Con la fundación de universidades propias y la consiguiente ampliación de los medios de formación hegemónicos, los filósofos católicos ya no compartieron con los laicos el espacio académico de las universidades públicas.

14 Desde allí se promovían reuniones periódicas los días sábados, de profesores de Teología y de Filosofía con los otros profesores de las distintas Facultades, donde se exponía el sentido de la integración de las mismas con las demás disciplinas.

15 En 1960 Quiles dio conferencias en varias universidades de Japón, India, Taiwán, Filipinas e Indonesia. Ese mismo año se dedicó al estudio de la filosofía budista y el hinduismo en la India. En 1967 fundó la Escuela de Estudios Orientales en la Universidad del Salvador y en 1974 el Curso Superior de Yoga. Fue uno de los filósofos católicos pioneros en el estudio del budismo en América Latina.

El cambio generacional y la efervescencia de nuevos discursos

Al final del primer peronismo, la generación de profesores de orientación germanista, formados por Alejandro Korn y Coriolano Alberini en la época de constitución de los estudios filosóficos, se encontraban en los últimos años de sus trayectorias intelectuales. Así, el cambio de generación también aceleró los procesos de reacomodamiento de las posiciones académicas y la apertura a nuevas perspectivas teóricas después de 1955. Nuevos debates —impulsados por el abandono de la centralidad de la crisis hacia la revolución y la liberación— aceleraron el desarrollo de las ciencias sociales. A pesar de los cambios, en la filosofía se dio una convivencia de tendencias vanguardistas con tradicionales.

El final de una generación de germanistas

A la caída del gobierno peronista, el profesor de Estética Luis Juan Guerrero estaba culminando su gran obra *Estética operatoria en sus tres dimensiones* de la que había publicado el primer tomo por la editorial Losada.¹⁶ Su hija Diana Guerrero se encontraba en Alemania para comenzar sus estudios de filosofía en Friburgo. En la nueva situación de cesante como profesor universitario después de casi treinta años de docencia universitaria, Guerrero retomó el contacto con el filósofo alemán Eugen Fink:

En primer lugar quisiera compartir con usted que he terminado los tres tomos de mi estética, a pesar de muchos impedimentos. El primer tomo recién publicado ya se lo he enviado por correo marítimo. Espero poder mandarle en poco tiempo el segundo tomo y un poco más tarde el tercero. En ese libro depocité 28 años de trabajo y de experiencia en la docencia universitaria. Al mismo tiempo, ha culminado también mi actividad docente. Como “jubilado” soy libre, y éste es el segundo motivo de mi carta: en abril voy a viajar con mi esposa a Europa. Primero llego a Alemania, para poder participar activamente en su país de las investigaciones y empeños actuales de nuestra materia. Especialmente quisiera tener la posibilidad de desarrollar otras investigaciones que fueron objeto de interés de mis clases teóricas y que maduraron los últimos años.¹⁷

16 Para una profundización de la estética de Guerrero y su temprana recepción de Benjamin ver: García (2009).

17 Carta de Luis Juan Guerrero a Eugen Fink (Buenos Aires, 24.01.1957) en: Legado Eugen Fink, Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br., Alemania (Signatura E15 / 510). Traducción propia.

Guerrero anunciaba la publicación del primer tomo de su obra y ocultaba su precaria situación universitaria con el mejor título de “jubilado” y el plan de regresar a Alemania a “madurar” el trabajo de los últimos años: “Me alegraría mucho vernos pronto en Friburgo y continuar el interrumpido diálogo (*Gespräch*) de Mendoza”¹⁸ así se despedía Guerrero de su colega Fink, en el recuerdo del congreso donde se habían encontrado seis años atrás. El deseo de continuar el *Gespräch* comenzado en Mendoza se vio interrumpido por la repentina muerte de Guerrero en febrero de 1957.

Con la muerte de Guerrero, la destitución de Carlos Astrada y la desaparición de la revista *Cuadernos de Filosofía* se cerraron algunos núcleos centrales de intercambio con los filósofos alemanes que habían estado en Argentina en la década anterior. Además, el mismo Astrada había iniciado un giro hacia el marxismo, que se radicalizó luego de su expulsión de la universidad y lo alejó del círculo heideggeriano consolidado entre 1927 y 1949.¹⁹

La restitución de los cargos de Francisco Romero como profesor y director del Instituto de Filosofía en la UBA lo reposicionaron en el centro del campo filosófico universitario. En 1960 Romero fue invitado a publicar en la compilación titulada “Sinn und Sein” dedicada al profesor von Rintelen y editada por Richard Wisser, uno de los asistentes del profesor de Mainz que había llegado a Córdoba con su maestro en 1952. En el artículo “Transzendenz und Sinn. Programm einer Philosophie” (“Transcendencia y sentido. Programa de una filosofía”) traducido al alemán por su esposa Anneliese Fuchs, Romero era presentado como el “más reconocido e influyente filósofo de Sudamérica” (en Romero 1960b: 347, traducción propia), desplazando a Astrada de su antigua posición central en los círculos alemanes. En 1962 Romero hizo su primer viaje a Europa y murió en el barco que lo traía de regreso. Así recordó su esposa ese primer y tardío viaje de

18 Carta de Luis Juan Guerrero a Eugen Fink (Buenos Aires, 24.01.1957). Traducción propia.

19 El giro de Astrada hacia el marxismo se terminó de definir con su visita a la URSS y la República Democrática Alemana en 1956, invitado por el Instituto de Relaciones Culturales Argentina-URSS (David 2004). “El año 1956, en su tercer viaje a Europa, diserta en el Instituto de Filosofía de Moscú sobre el tema *El porvenir de la dialéctica* y sobre *La cultura argentina*” (Llanos 1962: 176). En 1958 publicó *El marxismo y las escatologías*. En 1963 visitó la República Popular China y tuvo una entrevista con su líder Mao Tsé Tung. Astrada no se afilió al Partido Comunista e intentó un camino independiente, provocando controversias y críticas en el campo de la izquierda.

Romero, quien había dedicado toda su trayectoria intelectual a la filosofía alemana, pero nunca antes había estado allí:

En 1962 visitamos Alemania en un viaje a Europa. Allí estuvimos más que nada en Stuttgart, Tübingen y Múnich. En Stuttgart fuimos con un primo mío a la Technische Hochschule donde en un libro en que se registraban firmas mi marido puso la suya. Tübingen fue especialmente importante para él. Mis hijas habían estado allí estudiando dos años antes. Le impresionó mucho conocer el “Stift” donde tantos hombres admirados por él habían residido y naturalmente el “Hölderlinsturm”. Conocer a Eduard Spranger y su señora justo un día antes que iban a emprender un viaje de vacaciones le dio mucha alegría. En la vuelta del viaje tuvo un derrame cerebral en Montevideo del que ya no se repuso (Fuchs 2001: 168).

El profesor Coriolano Alberini murió en 1960. Aunque se encontraba hacía más de diez años alejado de las cátedras de la UBA por una larga enfermedad, había sido el filósofo con más poder en el campo filosófico del período reformista y durante el peronismo una de las figuras centrales en la organización del CNF. Por esa participación central en el núcleo de los profesores laicos que apoyaron el régimen extinto, después de la desperonización de la FFyL de la UBA, Alberini quedó desprestigiado y su legado fue trasladado a Mendoza. Miguel Ángel Virasoro –luego de una travesía de contratos en varias universidades del interior– murió en 1966. Carlos Astrada –sumido en un notable olvido– en 1970.

La mayor influencia de esta generación de filósofos antipositivistas y protagonistas en la constitución de los estudios filosóficos se había dado entre la Reforma Universitaria y el primer peronismo. Así pues, al brusco cambio de posiciones que trajo aparejada la caída de Perón, también se sumó la llegada de una nueva generación. Formados durante el peronismo, algunos jóvenes estudiantes había desarrollado una visión crítica frente a sus profesores.

Nuevas corrientes de pensamiento: la vuelta a Francia, la aparición de la filosofía inglesa y la Escuela de Frankfurt

La reestructuración del plantel docente provocada por el fin del peronismo, la constitución de espacios propios para los católicos y el cambio generacional posibilitaron el desarrollo de una universidad abierta a nuevos discursos y tensiones. Algunos profesores de filosofía jóvenes entraron en escena, abriendo los estudios filosóficos a otras tendencias. Muchos de ellos eran especialmente críticos de Heidegger. Así, el existencialismo heidegger-

riano dejó de estar en el centro, para compartir su influencia con la filosofía anglosajona, la vuelta a Francia y el foco en otros autores alemanes.

Angélica Mendoza –egresada de la Universidad de Columbia con una tesis doctoral sobre “Fuentes del pensamiento norteamericano”– obtuvo la cátedra de Introducción a la Filosofía en Cuyo. Risieri Frondizi, quien se había formado en EE.UU. regresó a Buenos Aires y asumió la conducción de la UBA. Estos profesores que se incorporaban a la enseñanza de la filosofía a partir de 1955 apoyaron los estudios de filósofos de habla inglesa con centro en autores como Whitehead, Dewey, Santayana y Russel.

El joven Gregorio Klimovsky desde la cátedra de Lógica de la UBA fue uno de los precursores del exitoso desarrollo de la filosofía analítica argentina. Mario Bunge, uno de los más críticos del existencialismo heideggeriano, comenzó a dictar clases en 1956, profundizando el área de estudios de filosofía de la ciencia y empirismo lógico. Desde la UNLP, el profesor Carlos Cossio desarrolló una escuela de filosofía del derecho con orientación analítica, generando una corriente teórica propia con numerosos discípulos.

Con la creación de la carrera de psicología en 1958, de ser una materia del área filosófica la psicología se convirtió en disciplina autónoma. El psicoanálisis comenzó un rápido desarrollo en la academia y fue un *boom* que impregnó a una parte de la sociedad argentina:

Luego de la caída de Perón, el existencialismo de Jean-Paul Sartre, las películas de Ingmar Bergman, del neorrealismo italiano y más tarde de la *Nouvelle Vague* francesa se pusieron de moda. Precisamente fue a través Sartre (...) que muchos intelectuales desarrollaron un interés teórico por el psicoanálisis; y fue en la búsqueda de un autoconocimiento existencial más profundo que muchos de ellos terminaron en el diván del analista (Plotkin 2003: 129).

Las ciencias sociales experimentaron el otro *boom* en la era posperonista. El sociólogo ítalo-argentino Gino Germani fue central en la constitución de estudios con fuerte tendencia empírica, que se oponía a las versiones metafísicas y ensayísticas de interpretación de las sociedades contemporáneas (Blanco 2006).

Más allá de las profundas divergencias, jóvenes escritores intelectuales comunistas e investigadores en ciencias sociales coinciden en un punto: hay que “estudiar la realidad social”. Como en el resto de América Latina, la tarea consiste en repensar el país, abandonando el ensayismo sombrío que, buscando las raíces en el ser nacional, terminaba encontrando trabas naturales o datos metafísicos que no lo eran menos (Sigal 2002b: 92).

Algunos integrantes de las revistas *Contorno* y *Centro* (1951-1959) entre los que estaban Ismael y David Viñas, Juan José Sebreli, León Rozitchner, Héctor Murena, Rodolfo Kusch y Noé Jitrik –caracterizados con el nombre de “parricidas”– negaron la influencia de profesores como Luis Juan Guerrero y Carlos Astrada, quienes salían de la universidad desacreditados políticamente: “Coincidieron en señalar la distancia insalvable que, en los años del peronismo, separaba a los estudiantes de Filosofía y Letras de un claustro de profesores académica y políticamente desprestigiado” (Ibarlucía 2008: 58).

Para parte de la nueva generación, la filosofía heideggeriana perdió la amplia legitimidad que gozaba en los medios universitarios del primer peronismo y aparecieron otros autores alemanes.²⁰ Especialmente significativa fue la recepción de la Escuela de Frankfurt. En 1953 los estudiantes cordobeses Juan Carlos Agulla y Ernesto Garzón Valdés se trasladaron a Múnich para “probar suerte” en el estudio de la filosofía: El testimonio del último es especialmente significativo para comprender el cambio en las perspectivas de la nueva generación. En sus memorias, Garzón Valdés (2000) recuerda su experiencia de la posguerra alemana en tercera persona:

En la Múnich destruida tuvo la experiencia directa de la catástrofe que había significado la guerra provocada por el nacionalsocialismo, del peligro mortal (en el más estricto sentido de la palabra) del adoctrinamiento totalitario y la complejidad de la cultura política de un pueblo que parecía querer ignorar el pasado inmediato en aras de un rápido crecimiento económico. No dejó de parecerle difícilmente creíble que de las masas que diez años antes aclamaban a Adolf Hitler y prestaban su entusiasta aprobación a la guerra total propuesta por Joseph Goebbels no quedara nadie. Por supuesto que esta duda era compartida por buena parte de la intelectualidad alemana: Heinrich Böll ya había comenzado a denunciar en sus novelas la capacidad de “adaptación” de las clases medias, Wolfgang Borchert había escrito su obra de teatro “Afuera, tras la puerta”, una de las primeras que viera Félix; Karl Jaspers había publicado su libro esclarecedor sobre la culpa alemana; Theodor Adorno, reaccionando ante Paul Celan, había declarado que “después de Auschwitz no se podía ya escribir poesía” y Herbert Marcuse publicaba ensayos que irían despertando la conciencia proletaria de una nueva generación que se haría presente en 1968. Pero estaban también los incorregibles, los irredimibles, cuyas figuras más representativas eran Carl Schmitt y Martin Heidegger (Garzón Valdés 2000: 97).

Garzón Valdés y Héctor Murena coordinaron la “Colección de Estudios Alemanes” de la editorial Monte Ávila de Caracas, desde la cual se realizó

20 GARZÓN VALDÉS, Ernesto. Entrevista realizada el 19 de enero de 2011 en Bad Godesberg. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

una importante tarea de difusión en español de pensadores como Habermas, Adorno, Marcuse, Horkheimer y Benjamin. “Queríamos demostrar que había gente joven que podía decir algo y que después de la guerra había quienes valían la pena en Alemania”.²¹ Gracias a esta intensa labor, a partir de la década del sesenta se desarrolló una fecunda recepción de autores de la Escuela de Frankfurt en Argentina.

La continuidad de los estudios alemanes: entre tradición y vanguardia

A pesar de la presencia de nuevas corrientes de pensamiento y la diversificación de los estudios humanísticos y sociales, la fuerte tradición de estudios alemanes y la centralidad de Heidegger en la filosofía argentina continuó y fue fuente de nuevas disputas entre tradición y vanguardia. Tal como señaló Garzón Valdés: “La reacción contra el positivismo lógico y la filosofía analítica que perdura hasta nuestros días arranca también en la época del posperonismo de los años sesenta” (Garzón Valdés 2000: 282). Muchos estudiantes jóvenes interesados por la filosofía —especialmente en estética, ética y metafísica— continuaron estudiando la tradición alemana clásica como lo habían aprendido de sus profesores de la generación anterior, muchos de ellos formalmente fuera de los claustros universitarios o en medios académicos nuevos.²²

En 1968 el jesuita Bernhard Welte expresaba a su amigo y maestro Martin Heidegger las primeras impresiones del contacto con filósofos en Argentina y Chile manifestando que el pensamiento heideggeriano y la tradición europea expresaban en esos países sudamericanos una vivacidad incluso mayor que en Europa:

Hace mucho que debería haberle escrito para hacerle llegar saludos sudamericanos. Prácticamente en todos los lugares que visité en el marco de mi viaje por América Latina se ha hablado de usted (...). Más allá de eso, tal vez tengo

21 En una entrevista realizada en 2011 Ernesto Garzón Valdés —miembro de esa generación de ruptura— decía: “En los jóvenes filósofos argentinos, Alemania perdió a raíz del triunfo anglosajón y también por la reacción ante la guerra”, en ese sentido era conveniente estudiar “la filosofía analítica vía Kelsen, que tenía mucha más importancia.” GARZÓN VALDÉS, Ernesto. Entrevista realizada el 19 de enero de 2011 en Bad Godesberg. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

22 Continuando con el debate iniciado por Nimio de Anquín, Ismael Quiles y Juan R. Sepich, el rector de la UCA Octavio Derisi comenzó su lectura de la filosofía de Heidegger con la publicación del libro *El último Heidegger* en 1958, donde señalaba la importancia de no olvidar el tomismo como salida a la crisis.

que destacar la fuerte impresión de que en las universidades sudamericanas y en el diálogo con profesores sus pensamientos están extraordinariamente vivos. Posiblemente más vivos que en este momento en Alemania. Ese fenómeno pertenece a un contexto más amplio. La verdadera filosofía moderna, por decirlo así, es más bien el positivismo norteamericano y lo que está alrededor de ella. Los profesores y estudiantes sudamericanos están muy alejados de ella, mucho más que nosotros aquí en Europa en general. Además se puede observar una manifiesta e intensa vida filosófica en ocasiones de gran alto nivel. Parece, como lo expresó uno de los profesores locales, que en el Río de La Plata se piensa más europeamente que en este momento la media en Europa. Esto se impone fuertemente en las universidades argentinas de Buenos Aires a Mendoza y también en las dos chilenas que pude visitar en Santiago e incluso más en Valparaíso. Tal vez esto lo alegre (Welte y Heidegger 2003: 27-28, traducción propia).

En 1968, Welte, junto a su discípulo Peter Hünemann y el joven profesor de la UNLP Héctor Delfor Mandrioni fundaron la Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (ICALA), especializada en otorgar becas de estudio en Alemania para estudiantes de América Latina y de humanidades (Holtz 2012) y se convirtieron en importantes gestores del intercambio entre intelectuales católicos alemanes y latinoamericanos.

Al ICALA se sumaron una serie de instituciones que desde fines de los cincuenta posibilitaron los viajes de estudio a Alemania Occidental y la realización de doctorados, especialmente el Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), la Humboldt Stiftung y el Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst (KAAD). Estas instituciones posibilitaron el *boom* de los estudios de latinoamericanos en Alemania y aportaron al creciente reconocimiento del pensamiento latinoamericano en Europa.

De la crisis a la revolución y liberación

Para la generación de intelectuales europeos de la inmediata posguerra y el comienzo de la Guerra Fría una de las nociones más claras del período era la de crisis y necesidad de constituir “un nuevo suelo” (“*ein neuer Boden*”) como fundamento ético y humanista.²³ Para muchos intelectuales argentinos, desde Sudamérica el peronismo había sido una respuesta original a esa crisis, que, según su propia definición, se encontraba en una “tercera posición” que equilibraba el individuo y la sociedad, lo material y lo espiritual en la “justicia social”. Para los contrarios al régimen, Perón era más bien la

23 KROSS, Matthias. Entrevista realizada el 4 de septiembre de 2012 en Potsdam. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

versión criolla de los fascismos europeos. Ante esta polarización, algunos jóvenes intelectuales entendían el peronismo como un fenómeno social, político y cultural más complejo que se convertía en un enigma a resolver.

Desde el ensayismo filosófico, la crítica al eurocentrismo que había comenzado Carlos Astrada se profundizó en autores de la nueva generación como Rodolfo Kusch y Héctor Murena. A partir del éxito de la Revolución Cubana en 1958, los movimientos anticolonialistas y las posteriores rebeliones estudiantiles de fines de los sesenta, el eje de la “crisis” se desplazó a la “revolución”²⁴ y “liberación” y apareció la figura del intelectual comprometido.²⁵

En esos años confiados a escala planetaria en la proximidad de cambios radicales, en la Argentina el optimismo de los sesentas fue transferido como en otras latitudes predominantemente a la política. Podía leerse entonces que se estaba viviendo una etapa de creación tumultosa en la que millones de hombres han dejado de confiar en el determinismo férreo de la historia y han decidido aplicar su voluntad transformadora para no padecerla como destino, y esa voluntad garantizaba la posibilidad de disolver todos los obstáculos antes vividos como pertenecientes a la naturaleza (Terán 1990: 20).

El surgimiento de la “filosofía de la liberación” de Enrique Dussel en los años setenta fue un resultado crítico de las vastas influencias de la filosofía alemana, la teología, el indigenismo y la visión emancipadora que ya estaba inscripta en la matriz filosófico-teológica del período de posguerra. Por ejemplo la formación de Arturo Roig —otro de los representantes centrales de la filosofía emancipadora e identitaria latinoamericana— estaba atravesada por la constelación de textos alemanes de su formación en Mendoza, durante el primer peronismo. Así expresaba Enrique Dussel en México la ruptura acontecida:

24 GARCÍA, Luis: Entrevista realizada el 2 de agosto de 2011 en la ciudad de Berlín. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

25 En 1966 el golpe de Estado del Gral. Juan Carlos Onganía volvió a desatar la reacción de los profesores y estudiantes reformistas que desde 1956 habían recuperado espacios en las universidades públicas. El impacto de la represión política en la UBA fue contundente: 8.600 docentes presentaron sus renunciaciones (Sigal 2002b: 46). La radicalización política de los estudiantes llegó a su momento de mayor visibilidad con el Cordobazo en mayo de 1969, continuando la escalada de compromiso políticos de jóvenes (Pérez Lindo 1969). A partir del 24 de marzo de 1976, el sangriento golpe de Estado de la Junta Militar volvió a dejar sin efecto a la intelectualidad progresista y revolucionaria argentina.

Desde el gobierno de Onganía (1966) se fue constituyendo una nueva generación; todos sus miembros nacen después de 1930. La dictadura militar permitió templar los espíritus, arriesgar la vida, tener el coraje de elevar una voz crítica; en las calles, en las universidades. Esta generación filosófica se expresa por primera vez públicamente, se encuentra casi, en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba en 1972. El problema fundamental de ese Congreso no pasó por la división entre la filosofía neopositivista o del lenguaje contra el marxismo o el existencialismo fenomenológico como se suponía. Pasó en cambio por la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta, latinoamericana, ante una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana (...). Desde el optimismo popular por recuperar el poder surge igualmente el riesgo de intentar una crítica que supere la ontología. La nueva generación debe ir más allá que Astrada y de Anquín; se enfrenta por ello en cierta manera contra ellos; “les agradece sus servicios prestados” (...). La cuestión filosófica política es la siguiente: no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas. Asumida esta tesis, la “filosofía de la liberación” clarifica su definición histórica. Esta opción ha costado que la mayoría de los que constituyen esta generación filosófica se hayan visto expulsados de las universidades argentinas (Dussel 1975: 53).

Al consenso por soluciones revolucionarias y emancipadoras que recorrió varios continentes, se sumaron las renovaciones dentro de la Iglesia católica, especialmente a partir del Concilio Vaticano II. El profesor jesuita Juan Carlos Scanonne –doctorado en Múnich sobre Maurice Blondel en 1968– y la profesora Dina Picotti –doctorada también en Múnich sobre Heidegger– son parte de esta generación de estudiantes formados entre la tradición alemana y dedicados a pensar las filosofías latinoamericanas desde la perspectiva de la liberación. La novedad central en estas nuevas visiones emancipadoras y liberacionistas fue el comienzo de lecturas de autores posmodernos, las fecundas relecturas del marxismo y el diálogo de éstas con la teología (Roig 1993).

A pesar de las rupturas, la continuidad del debate entre modernización e identidad, y la especial atención a la filosofía heideggeriana siguieron vigentes y enfrentadas con nuevas lecturas y contextos. En la UBA y la UNLP algunos profesores continuaron las tendencias de estudio en filosofía con centro en la filosofía alemana clásica. El profesor Emilo Estiú continuó en la cátedra de Estética de la UNLP en la tradición alemana de Hartmann y Heidegger. Uno de sus discípulos, Ricardo Maliandi se doctoró con von Rintelen en Mainz con una beca del CONICET:

Mis principales maestros fueron precisamente Risieri Frondizi y Emilio Estiú. A Frondizi le debo mi dedicación a la ética, y a Estiú mi interés por los filósofos alemanes. Por eso hice mi doctorado en Alemania, teniendo como director a Fritz-Joaquim von Rintelen, especialista en filosofía de los valores,

y como co-director a Gerhard Funke, especialista en Kant y en fenomenología (Maliandi 2012: 110).

Otro de los discípulos de Estiú, Mario Presas estudió en Alemania como becario Humboldt entre 1976 y 1978 y se especializó en Estética. También lo hizo Narciso Pousa. Uno de los casos centrales en la UBA fue el de Adolfo Carpio, discípulo de Romero, quien a pesar de las reticencias de su maestro fue a estudiar con Heidegger en Friburgo y con Gadamer en Heidelberg.

Uno de los casos interesantes de continuidad fue la vuelta del profesor Pbro. Juan R. Sepich, quien se había trasladado a Alemania en 1955 y regresó diez años después.²⁶ Siguiendo a Zubiría (1997), el viaje intelectual de Sepich lo llevó a un primer “descubrimiento” para “superar” a Heidegger en la relectura de Hegel y a un segundo y “definitivo” con el encuentro del filósofo Heribert Boeder “en cuyos escritos vio brillar la primera cabeza de Alemania” (Zubiría 1997: 203). Como señala otro de sus discípulos en Mendoza, al conocer la obra de Boeder, Sepich “se convirtió” definitivamente a su pensamiento como “un momento de iluminación” y no dejó que ninguno de sus discípulos se alejara de esa “verdad”:

[...] escucha a Boeder en Friburgo mientras él hacia un seminario con Welte, el teólogo-filósofo. Y ¡Eureka! Boeder fue quien le abrió esa ventana a la luz y fue con Boeder con quien nos envió a estudiar a todos (...). La influencia de la filosofía alemana podemos decir que fue total y final porque para nosotros ni Francia ni Inglaterra existieron ante el Aristóteles germano ni ante el nuevo Aristóteles: Heribert Boeder. Él viajó dos o tres semestres de invierno a escuchar los seminarios de Boeder en Braunschweig. Aquí y sólo aquí existía la sustancia: lo demás eran los accidentes. Él nos hablaba del eje Braunschweig-Mendoza.²⁷

Cuando Sepich regresó a la Universidad del Salvador y luego a la UNCuyo en 1965, comenzó un largo período de docencia con Boeder en el centro de sus investigaciones y enseñanzas. Su discípulo Ubaldo Pérez Paoli “se doctora en Braunschweig sobre Hegel y la doctrina del silogismo

26 Sepich se había trasladado a Alemania en 1955 para asistir a los cursos de Heidegger en Friburgo y “comprender” desde cerca su filosofía. La estadía en Alemania se alargó por diez años, en los que Sepich fue profesor encargado de la cátedra “Problemas de Iberoamérica” en la Universidad Técnica de Berlín entre 1960 y 1964 y desde 1963 “director espiritual de los hispanos en Berlín”. En: Legado Juan R. Sepich, colección privada, Villa Dolores, Córdoba.

27 GIORDANO, Javier. Entrevista realizada el 22 de febrero de 2011 vía E-mail. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

y finalmente se queda”.²⁸ Siguiendo ese mismo camino, Martín Zubiría se doctoró con Boeder con una beca del DAAD.²⁹ Un tercer discípulo de Sepich se retiró en una cabaña en Villa Dolores, provincia de Córdoba³⁰ para dedicarse a la poesía y al pensamiento, ya que en definitiva “no valía la pena seguir estudiando otra cosa, luego de leer a Boeder”.³¹

Encontré en mí al discípulo exagerado al máximo: viví en mi pequeña Villa alimentado por mi amigo Zubiría de Boeder y habitando en el destino que mi maestro Sepich me abrió: enseñar la filosofía como una forma de la conciencia que se autorealiza en el espíritu. Por eso sólo me resta escribir una novela: la del profesor que no podría resultar de otra manera como conclusión necesaria de tales premisas.³²

En entrevistas a dos discípulos de Sepich –Javier Giordano y Martín Zubiría– ambos coinciden en la centralidad de Sepich como “maestro” y difusor del pensamiento de Boeder, un filósofo que, poco conocido en Alemania, es para este grupo de profesores argentinos el mayor exponente de la filosofía actual.

El boom de los estudios heideggerianos en Latinoamérica: nuevos conflictos y redes

Como hemos mencionado, las becas del DAAD, KAAD, ICALA y la Humboldt Stiftung jugaron un rol central en la llegada de una “ola” de lati-

28 ZUBIRÍA, Martín. Entrevista realizada el 15 de marzo de 2011 en la ciudad de Mendoza. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

29 Martín Zubiría es actualmente profesor titular de Metafísica e Historia de la filosofía Antigua en la UNCuyo. En sus clases enseña las doctrinas de Boeder: “La doctrina que se verá en este curso de Metafísica fue concebida por Boeder quien está ‘entre los discípulos predilectos de Heidegger’. Boeder es conocido por un puñado apenas de lectores. Esta doctrina comenzó con la pregunta ‘Qué es metafísica’ (la pregunta de Heidegger, cuya respuesta ya es vox populi philosophorum). Boeder se ve literalmente obligado a tomar distancia respecto de Heidegger (a quien ha reconocido siempre como su único maestro) al esclarecer el uso de las palabras *lógos* y *alétheia* en la temprana literatura griega” (Zubiría 1997: 208). Zubiría ha traducido varias obras de Boeder al castellano: *Topología de la Metafísica: la Época Media* (2009), *El final de juego de Jacques Derrida* (2006) y *El límite de la modernidad y el legado de Heidegger* (2003).

30 GIORDANO, Javier. Entrevista realizada el 14 de marzo de 2011 en Villa Dolores, Córdoba. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

31 GIORDANO, Javier. Entrevista realizada el 14 de marzo de 2011 en Villa Dolores, Córdoba. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

32 GIORDANO, Javier. Entrevista realizada el 22 de febrero de 2011 vía E-mail. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

noamericanos a Alemania. En 1951 el colombiano Danilo Cruz Vélez llegó a Heidelberg “entusiasmado por la noticia de que Heidegger retomaba sus clases” (Holtz 2012: 112, traducción propia). Después de él llegaron otros colombianos como Mario Laserna y Carlos B. Gutiérrez.³³ El boliviano René Mayorga se doctoró en 1971 con una tesis sobre Heidegger (Holtz 2012: 114, traducción propia). Algunos discípulos de Gaos y miembros del grupo Hiperión entre los que estaban Ricardo Guerra, Alejandro Rossi y Luis Villoro también fueron a estudiar a Friburgo:

En Latinoamérica hay diferentes escuelas. De Chile los alumnos de Rivera por ejemplo iban con von Herrmann a estudiar, conozco tres o cuatro alumnos que trabajaban con Rivera y que se doctoraron en Alemania, primero con von Herrmann y ahora que no está con Günther Figal. Argentinos también. Dina Picotti, la traductora, ella se doctoró con Max Müller en München. Alberto Rosales –el filósofo más importante de Venezuela– su trabajo fue sobre Heidegger, con Landgrebe en Colonia y fue becario Humboldt. Tiene una posición muy crítica en torno a Heidegger pero también envía a sus estudiantes a Alemania. El caso de Colombia, Guillermo Hoyos, que ya murió, Carlos B. Gutiérrez que es el que mueve muchas cosas porque se doctoró con Gadamer se está jubilando en la Universidad de los Andes y el de Carlos Másmela se doctoró recientemente en Konstanz, que ha traducido a Heidegger. También alumnos de ellos van estudiar a Alemania.³⁴

La expansión de los estudios heideggerianos vino acompañada de varias controversias y luchas al interior del campo filosófico, con nuevos *insiders* y *outsiders*. Poco antes de la muerte de Heidegger en 1976, comenzó una etapa de sistematización de la publicación de su obra en alemán en las obras completas (*Gesamtausgabe*) editadas por Klostermann.

Un amigo argentino-español, Alejandro Vigo, incluso enfatiza que la investigación sobre Heidegger apenas se puede comenzar a hacer. La última edición de la *Gesamtausgabe* son los seminarios sobre Platón y San Agustín, una pieza como de 800 páginas. Los años pasados salieron los seminarios sobre Schelling y Hegel, también de 880 páginas. Sumado a lo que ya estaba publicado, ahora sí se puede hacer un trabajo sobre Heidegger y Hegel, científico. Y antes era más bien, una intuición. En ese sentido, sí hay muchas lecturas que se han hecho que sí pueden tener algunas ideas geniales, pueden tener algo

33 Siguiendo los datos del estudio de Menja Holtz (2012) de la actual Universidad de los Andes en Bogotá, 9 de 17 profesores de humanidades estudiaron en Alemania. En 1970 el colombiano Rafael Gutiérrez Girardot fue el primer latinoamericano en obtener una *Professur* como romanista en la Universidad de Bonn y fue desde allí un promotor de los estudios de literatura latinoamericana en Alemania.

34 XOLOCOTZI, Ángel. Entrevista realizada el 7 de junio de 2013 en la ciudad de Berlín. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

fundamental, pero que no tenían una base documentada. Y esa es la generación de heideggerianos primeros, ahora hay un cambio en ese sentido. Esta última generación de heideggerianos va en esa dirección: lecturas científicas en original.³⁵

Paralelo a la publicación de obras inéditas en alemán, los estudiosos de Heidegger en el mundo traducían, interpretaban y resignificaban la obra heideggeriana, dando lugar a renovadas luchas por el capital simbólico dentro y fuera del ámbito alemán. En 1985 se formó la “Heidegger-Gesellschaft” con sede en Meßkirch, la ciudad de nacimiento y entierro de Heidegger. Sus organizadores fueron especialmente su hijo Hermann Heidegger y el profesor Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann –considerado su discípulo más fiel– y actualmente Günther Figal, sucesor de Heidegger como profesor del “Philosophisches Seminar” en Friburgo. En 2001 comenzó a funcionar la “Heidegger Stiftung”, también en Meßkirch. Siguiendo al filósofo Ángel Xolocotzi, la “Heidegger-Gesellschaft”:

[...] se volvió una institución bien cerrada, porque organizaban sus congresos, pero participaban solamente pocas personas como ponentes, alemanes y algunos extranjeros, que tenían una visión un poco de idolatría en torno a Heidegger (...). Por el contrario, en la Stiftung –organizada por Holger Zaborowski– participábamos muchos, de todo el mundo. Y claro ahí se comenzó a ver la importancia que tenía Heidegger en muchos ámbitos, de EE.UU., de Italia, Francia, de Latinoamérica, y uno se da cuenta que es enorme la repercusión y el interés de su obra.³⁶

Muchos de los estudiantes latinoamericanos que fueron a estudiar a Alemania a partir de las décadas del sesenta se convirtieron en profesores universitarios, traductores al español y formadores de nuevas generaciones de expertos. Los profesores latinoamericanos y españoles estudiosos de la obra de Heidegger formaron su propia red institucionalizada en 2008 a partir de la creación de la Sociedad Ibero-Americana de Estudios Heideggerianos. En la génesis de la red, los congresos vuelven a tener un rol central (Gross y Fleming 2012), pero también se hacen visibles los conflictos actuales que suscita la cuestión Heidegger hasta la actualidad:

Hace cuatro años se formó esta Sociedad Ibero-Americana de Estudios Heideggerianos, para agrupar o mantener relaciones entre los que nos dedicamos

35 XOLOCOTZI, Ángel. Entrevista realizada el 7 de junio de 2013 en la ciudad de Berlín. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

36 XOLOCOTZI, Ángel. Entrevista realizada el 7 de junio de 2013 en la ciudad de Berlín. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

a Heidegger evitando la duplicidad de traducciones y promoviendo el intercambio de publicaciones y el apoyo con alumnos. Esa sociedad agrupa a los que están interesados en Heidegger en España y América Latina. Hay otra sociedad que se fundó antes: Círculo latinoamericano de Fenomenología, hace diez años. La intención inicial era reunir a los interesados en fenomenología. Pero era muy unilateral, solo husserlianos y un cierto anti-heideggerianismo, entonces yo al final me salí de esa sociedad e ingresé a esta de estudios heideggerianos que es un ambiente mucho más amable que el otro. En el otro había que estar siempre luchando, defendiéndose, justificándose...³⁷

Con la ampliación de la presencia de latinoamericanos en la profesionalización de los estudios heideggerianos, se multiplicaron las controversias iniciadas en la inmediata posguerra. La salida del libro del chileno Víctor Farías sobre Heidegger y el Nacionalsocialismo en francés en 1987 –traducido al alemán en 1989– con un prólogo de Jürgen Habermas, reanimó el debate en torno al “caso” Heidegger iniciado después de la Segunda Guerra Mundial. Farías fue uno de los estudiantes latinoamericanos doctorado en Friburgo a través de una beca otorgada por el Stipendienwerk. Luego de esa formación en el seno de estudiantes alrededor de Heidegger, tomó una posición de denuncia y fue el primero en publicar un libro que probaba con documentos históricos la estrecha relación del “maestro” con el régimen nazi, tanto desde el punto de vista político como conceptual.³⁸ El libro renovó las polarizaciones de la posguerra, entre quienes admitían esa participación pero valoraban su obra como ajena a los principios nazis (Pöggeler 1999), entre quienes la negaban o entendían la cuestión del rectorado como un error (Ott 1992 y Zaborowski 2010) y finalmente los que abogaban por suspender la lectura de sus textos por considerarlos –con Farías– parte de la ideología nacionalsocialista (Faye 2005 y Quesada 2008).

Pero a pesar de las acusaciones, la lectura y resignificación de Heidegger, tanto en el ámbito de los católicos, como en el de la izquierda fuera y dentro del ámbito académico, se profundizó en Latinoamérica. Traine recuerda la fascinación de su profesor Adolfo Carpio por Heidegger: “Car-

37 XOLOCOTZI, Ángel. Entrevista realizada el 7 de junio de 2013 en la ciudad de Berlín. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

38 Osvaldo Guariglia (1989) analizó la estructura de la argumentación del libro de Farías en contraposición con las de Pöggeler y Habermas, en tanto si bien todos ellos admiten la filiación de Heidegger al Nacionalsocialismo, entienden sus génesis y duración desde diferentes perspectivas. Martínez Matías (1999) analizó la posición del historiador Ernst Nolte en contraposición a la del profesor de Friburgo Hugo Ott en sus diferentes interpretaciones sobre la relación de los escritos de Heidegger, con su vida y trayectoria política y religiosa.

pio decía: Heidegger es un genio. Lo había visitado en la cabaña, como un peregrinaje”. La apuesta de Carpio por la interpretación de Heidegger fue contundente a lo largo de toda su trayectoria, así lo expresaba en una entrevista en 1992: “Lo que hacen en filosofía franceses, alemanes, latinoamericanos y españoles es un derivado de Heidegger, aunque no lo digan. La novedad esencial de este filósofo nadie la ha podido reemplazar”.³⁹

Es interesante notar que muchos intelectuales discuten todavía en la actualidad hasta el presente en términos heideggerianos. Pablo Feinmann ha llegado a decir en su último libro que Heidegger fue “un preperonista” (Feinmann 2010: 21).⁴⁰ En 2009 moderó un programa en la televisión pública en cuya emisión sobre Heidegger se preguntaba “¿Porqué Heidegger es el filósofo más importante del siglo xx?” entendiendo su filosofía como una “revolución” en el pensamiento moderno.⁴¹ El período del posneoliberalismo en América Latina —manifestado en Argentina por el kirchnerismo en el poder desde 2003— renovó la discusión del rol de los intelectuales en la política. El italiano Gianni Vattimo entiende a Heidegger como un crítico de la globalización: “La globalización me parece que es lo que Heidegger había previsto como suerte de unificación tecnocientífica del mundo que impide la libertad, que cree que todo tiene que ser reglado por posiciones racionales, científicas, verdaderas, excluyendo todo lo que es interés o conflicto”.⁴² Para Vattimo, América Latina muestra las alternativas para superar esa crisis. A la pregunta sobre la actualidad de Heidegger, el filósofo Ángel Xolocotzi responde:

En el caso de Franco Volpi, italiano, el caso de los españoles o heideggerianos como Ramón Rodríguez, Alejandro Vigo, es argentino pero vive en España, Félix Luque, Arturo Leyte, lo que piensan es que el futuro está en Latinoamé-

39 *La Nación* (Buenos Aires, 26.12.1996) Extraído el 16.11.2013 desde <<http://www.lanacion.com.ar/170828-murio-el-pensador-adolfo-p-carpio>>.

40 En 2005 Pablo Feinmann publicó *La sombra de Heidegger* una ficción sobre la vida de un ex-funcionario nazi discípulo de Heidegger en Argentina.

41 Programa “Filosofía Aquí & Ahora”, 2ª Temporada, realizado por José Pablo Feinmann en Canal Encuentro del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Argentina. Encuentro 1: “Heidegger, *Ser y Tiempo* ¿Por qué Heidegger es el filósofo más importante del Siglo xx?”. Extraído el 16.11.2013 desde <<http://tu.tv/videos/por-que-heidegger-es-el-filosofo-mas-im>>.

42 Entrevista a Gianni Vattimo “La única novedad en la política mundial sucede en América latina” por Verónica Engler. En: *Página 12* (Buenos Aires, 10.12.2012) Extraído el 16.11.2013 desde <<http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-209539-2012-12-10.html>>.

rica. Aquí ya está en decadencia, Europa está en decadencia, aquí ya no interesa la filosofía, allá sí hay pasión, allá sí hay interés. Entonces me parece que sí, que esa tradición sigue (...). Me parece que si hay una recepción que lo hace atractivo que rompe con la idea de una filosofía teórica, abstracta, que tiene que ver con la descripción del modo de vida y que quizás también influye en varios ámbitos; en el caso de México con este doble sentido, esto otro que está ahí latente, que se oculta en el habla cotidiana. Hay una serie de cuestiones que hacen más interesante a Heidegger que otros autores en Latinoamérica.⁴³

Desde una mirada cuantitativa, el *boom* de los estudios filosóficos en Alemania puede interpretarse como un “transferencia jerárquica” (Holtz 2012). Pero la fecundidad de las lecturas alemanas en sus reinterpretaciones, usos y funciones y en la constitución de estudios con focos en la problemática latinoamericana dejaría lugar a la tesis de una apropiación o transferencia mucho más libre que jerárquica. La recepción lenta pero sostenida del pensamiento y literaturas latinoamericanas en Alemania van cambiando las perspectivas hacia un intercambio.

Resumen

1. Luego de la caída del presidente Perón por parte de la denominada “Revolución Libertadora” en 1955, las intervenciones a las universidades trajeron como consecuencia un nuevo reacomodamiento de los miembros del campo académico. En la UBA y la UNLP la mayoría de los profesores de filosofía tuvieron que dejar sus cargos en el proceso de desperonización. Las cátedras vacantes fueron ocupadas por los profesores que habían sido destituidos en 1946 o por jóvenes recientemente egresados. En 1958 la ley de apertura al sistema universitario privado bajo el gobierno de Frondizi compensó la pérdida de posiciones de los profesores católicos en el ámbito académico.
2. Junto con el final de la primera era peronista en 1955, la mayoría de los profesores que pertenecían a la generación de desarrollo y constitución de los estudios filosóficos argentinos llegaba al final de su trayectoria. Estos filósofos habían tenido su mayor influencia entre la Reforma Universitaria de 1918 y el primer peronismo y se habían ocupado especialmente de la recepción de la filosofía alemana. Con la destitución de Astrada de la UBA y su definitivo paso al marxismo, la muerte de Luis Juan Guerrero, Coriolano Alberini y Francisco

43 XOLOCOTZI, Ángel. Entrevista realizada el 7 de junio de 2013 en la ciudad de Berlín. Entrevistadora: Clara Ruvituso.

Romero y la llegada de nuevos profesores, el eje fenomenológico y existencialista alemán dejó de estar en el centro para dar paso a otras corrientes como la filosofía analítica, el psicoanálisis y la Escuela de Frankfurt. La nueva generación anunciaba un cambio de eje sustancial con respecto a la anterior.

3. El clima abierto por la Revolución Cubana en 1958, los movimientos anticolonialistas y las posteriores rebeliones estudiantiles de fines de los sesenta, corrieron el eje de la “crisis” hacia la “revolución” y “liberación”. La filosofía y teología de la liberación, las teorías de la dependencia y el ensayismo filosófico indigenista tomaron impulso y fueron recepcionadas en Europa. La mayoría de la literatura se ha concentrado en las vanguardias y las rupturas experimentadas en el posperonismo y fijan su atención en la novedad de los postulados de la nueva generación. Todavía no se ha investigado en profundidad la continuidad y diálogo de las nuevas teorías con la generación fundadora.
4. Con la acelerada recuperación económica y política de Alemania Occidental y la apertura de las relaciones culturales y académicas, comenzó el *boom* de las becas de estudio. Muchos estudiantes de filosofía hicieron el “viaje intelectual” que pocos de sus maestros habían podido realizar y se encontraron con otros latinoamericanos que viajaban a Alemania, especialmente interesados en Heidegger y sus discípulos. A partir de los años setenta y de la publicación periódica de las obras completas (*Gesamtausgabe*) aumentaron las traducciones. Las disputas en torno a Heidegger y el rectorado continúan hasta el presente, así como también las resignificaciones de sus textos en otros contextos.

REFLEXIONES FINALES, DEBATES Y PERSPECTIVAS FUTURAS

Las reflexiones finales de la presente investigación se dividen en dos partes. En el primer apartado **I. Resumen general. Filosofía, política y recepción alemana en Argentina** reconstruiremos la génesis de la investigación con las principales conclusiones y argumentos de los capítulos que componen el trabajo. En la segunda parte **II. Los debates sobre intelectuales y política y la cuestión centro-periferia: aportes para la discusión y perspectivas futuras** analizaremos los principales aportes del trabajo en torno a dos debates fundamentales que atraviesan la tesis: la cuestión sobre las relaciones entre intelectuales y política en períodos de fuertes rupturas y polarizaciones en el campo académico y la cuestión de la transferencia y recepción de discursos foráneos y las miradas contrapuestas en el contexto de fuertes relaciones centro-periferia en la filosofía. Por último, daremos cuenta de algunos temas abiertos a partir del presente trabajo como base de futuras investigaciones.

I. Resumen general. Filosofía, política y recepción alemana en Argentina

El presente trabajo se concentró en analizar el pensamiento de filósofos argentinos con especial foco en las transferencias, usos y diálogos con la filosofía alemana en el período de irrupción del peronismo en la vida política argentina a partir de 1946 y hasta su caída en 1955 y en el contexto de los cambios geopolíticos de la posguerra y la crisis de Occidente. En este estudio, la recepción de la filosofía heideggeriana y las diferentes funciones de ese discurso en el campo intelectual argentino se entrecruzaron con las miradas y posiciones del grupo de filósofos alemanes que llegaron a la Argentina en 1949, en el marco del CNF de Mendoza. Este trabajo mostró que la polarización y heterodoxia de los intelectuales durante el primer peronismo y la posguerra coincidió con una extraordinaria productividad filosófica y con un momento de redefinición de los intercambios, reconocimientos y diálogos con Alemania.

El análisis del período previo –comenzando con la hegemonía reformista y la constitución de los estudios humanísticos entre 1918 y 1946– y del posterior –con las transformaciones y diversificaciones del campo intelectual a partir de 1955– permitió comprender las rupturas y continui-

dades en la relación de la política con el campo filosófico y la circulación de ideas en referencia al primer peronismo (1946-1955), entendido como un período clave en la constitución de la política, cultura y sociedad en la Argentina hasta el presente.

En base a las preguntas planteadas en la introducción se distinguen tres objetivos centrales que atravesaron el análisis:

1. Reconstruir las rupturas y continuidades en el campo filosófico argentino del primer peronismo (1946-1955) en sus especificidades y novedades en relación al período reformista (1918-1946) y la reestructuración de los espacios de producción filosóficas después de la caída del peronismo con la “Revolución Libertadora” de 1955.
2. Analizar la producción filosófica en contextos de fuertes polarizaciones políticas y búsqueda de identidades, especialmente en la recepción del “existencialismo” heideggeriano, sus usos y funciones en el campo filosófico y político del primer peronismo y la posguerra.
3. Comprender los diálogos con el mundo alemán a partir del CNF de 1949, entrecruzando las miradas y estrategias de los filósofos argentinos y alemanes y dando cuenta de las transformaciones de las relaciones centro-periferia en el campo filosófico.

La aplicación de las propuestas metodológicas de *l'histoire croisée* (Werner y Zimmermann 2004) permitió poner de relieve las miradas argentinas y alemanas en sus entrecruzamientos, novedades y cambios, multiplicar las posiciones del observador y abordar diferentes dimensiones. La estructuración del trabajo de archivo y las entrevistas entre Alemania y Argentina y la utilización de un abordaje teórico mixto afianzaron el diálogo interdisciplinar e intercultural de la investigación. El concepto de “figura conceptual” (Dotti 1992, 2000 y 2008) permitió analizar la recepción en sus usos y funciones y poner en debate la cuestión de los centros-periferias en la circulación de ideas. Asimismo, la utilización del concepto de “intelectual” (Werz 2011, Klengel 2012 y Altamirano 2013) como actor político en el contexto de las propias lógicas del campo filosófico (Bourdieu 1997) puso en relación múltiples dimensiones socio-políticas y culturales: producción intelectual, historias institucionales, trayectorias académicas e intercambios y diálogos filosóficos entre argentinos y alemanes en los conflictivos contextos de la política cultural y universitaria peronista y la posguerra.

Para abordar las conclusiones principales de la presente investigación y comprender tanto las rupturas y continuidades como las novedades de las

diferentes etapas, distinguiremos cuatro núcleos problemáticos, desarrollados en los capítulos consecutivamente: Reforma Universitaria y constitución de los estudios filosóficos (1918-1946); El primer peronismo y las transformaciones en el campo filosófico (1946-1955); El Primer Congreso Nacional de 1949 y sus consecuencias y Las transformaciones del campo filosófico a partir de la caída del peronismo en 1955.

Reforma Universitaria y constitución de los estudios filosóficos (1918-1946)

El primer capítulo de la tesis puso de relieve la importancia del movimiento reformista, iniciado en Córdoba en 1918 y continuado en Buenos Aires y La Plata, no sólo para la constitución de gobiernos universitarios con participación estudiantil y la apertura de las universidades a las clases medias, sino también para el desarrollo de los estudios de humanidades en el ámbito académico. También advertimos que la constitución de la filosofía como disciplina académica se dio en el contexto más amplio de las transformaciones ideológicas de las élites a nivel continental hacia la búsqueda de nuevos fundamentos éticos y estéticos de raigambre antipositivista.

Tres factores contribuyeron a la centralidad que tomó la recepción de la filosofía alemana en la búsqueda de estas nuevas bases intelectuales y en el desarrollo de los estudios filosóficos del contexto reformista: 1. España como “mediadora”; 2. los viajes de estudio a Alemania en el período de entreguerras y 3. la influencia de los “lectores”.

El primer factor fue el influjo “mediador” de España y especialmente de José Ortega y Gasset como transmisor de una recepción comenzada con los viajes de estudio de españoles a Alemania a principios del siglo xx. La retransferencia de la filosofía alemana vía España se profundizó con la llegada de intelectuales exiliados a América Latina por el triunfo franquista, entre los que estaban José Gaos, José Medina Echevarría, José Ferrater Mora, Javier Zubirí y Manuel García Morente. Este fenómeno de migración intelectual forzada favoreció la constitución de nuevas redes y la localización de traducciones y editoriales en el subcontinente, especialmente en México y Argentina. La segunda vía de recepción y circulación de conocimiento entre Alemania y Argentina se dio a través de los viajes de estudio. En este período observamos que el tradicional *passage par l'occident* de las élites latinoamericanas con centro en París se diversificó y que algunos estudiantes argentinos de filosofía preferían las estadías en pequeñas ciudades universitarias alemanas como Marburgo y Friburgo, donde –siguiendo a los españoles– se albergaba la filosofía. Como hemos visto, las estadías

alemanas de Luis Juan Guerrero (1923-1927), Nimio de Anquín (1926-1927) y Carlos Astrada (1927-1931) en el período de entreguerras significaron una nueva retransferencia conceptual de Alemania hacia Argentina. Guerrero estudió en Marburgo y fue testigo de los revuelos provocados por la salida de *Sein und Zeit* de Heidegger en 1927. Su amigo y colega Astrada se convirtió en 1928 en el primer latinoamericano discípulo de Heidegger en Friburgo. Mientras que el joven tomista Nimio de Anquín estudió con Ernst Cassirer en Hamburgo. Las posteriores incorporaciones de estos jóvenes profesores a las universidades argentinas afianzaron la centralidad de la filosofía alemana en la enseñanza y la producción filosóficas. En el contexto de la creciente importancia de la filosofía alemana en el campo intelectual argentino, el viaje del decano de la FFyL de la UBA, el filósofo Coriolano Alberini, a Alemania en 1930 aparece como un momento clave en la formalización de relaciones académicas. Las conferencias de Alberini en Berlín, Leipzig y Hamburgo –ciudades donde disertó sobre la temprana influencia alemana en el pensamiento de la generación romántica argentina– y la publicación de su libro *Die deutsche Philosophie in Argentinien* en Berlín fueron acontecimientos claves en el intento de mostrar en el “centro” la potencialidad intelectual de la Argentina. Pero los importantes lazos académicos que realizó Alberini quedaron prácticamente interrumpidos por el ascenso del nazismo al poder y la Segunda Guerra Mundial y se retomaron recién en 1949 con la invitación al CNF de Mendoza. Por último, un tercer fenómeno de importancia en nuestro análisis fue la emergencia de los intelectuales que hemos denominado “lectores”, quienes se dedicaron a la filosofía alemana moderna desde la dificultosa lectura de los originales, pero no hicieron el viaje intelectual a Europa. A este singular grupo de lectores y traductores pertenecían el filósofo de origen alemán y líder de la de Reforma Universitaria Alejandro Korn y discípulos como Francisco Romero y Eugenio Pucciarelli.

Los rasgos generales de la producción filosófica en el período de constitución disciplinar podrían resumirse en torno a tres puntos: 1. la dialéctica entre la influencia de Europa y la producción propia; 2. el diálogo entre católicos y laicos y 3. la apertura y diversidad de corrientes y perspectivas teóricas.

Una de las características principales de la filosofía producida por la generación fundadora se basó en la pregunta por la posibilidad de una filosofía propia y la ambivalente relación con la influencia europea. Alejandro Korn abogaba por una filosofía argentina original y diferente a la occiden-

tal; mientras que Alberini entendía que la filosofía producida en Argentina debía estar fundamentalmente ligada a la tradición europea y su herencia. Korn y Alberini constituyeron dos grupos académicos contrapuestos en el campo filosófico, que disputaban estos sentidos en el discurso filosófico, así como diferentes posturas del movimiento reformista y su liderazgo en el campo universitario. Otra de las características de la filosofía –que la diferenciaron de las demás disciplinas humanísticas– fue el temprano diálogo entre católicos y laicos, quienes compartían además la crítica al positivismo. A pesar de tener posiciones laicas, filósofos como Korn y Alberini entendían necesario el diálogo con la teología y la importancia que la filosofía medieval y los pensadores cristianos tenían en la constitución de los estudios filosóficos. Durante las primeras décadas de constitución disciplinar se enseñaban, reseñaban, publicaban y traducían las más variadas obras de la filosofía europea de forma ecléctica y heterodoxa, mientras que al mismo tiempo se ensayaban las formas de una producción propia y se discutían sus características y diferencias.

Si bien el período entre 1918 y 1946 estuvo marcado por numerosos conflictos entre el Estado y el campo académico, la conducción universitaria reformista fue hegemónica en la mayor parte del período, corroborando la continuidad de profesores en sus cátedras y la constitución de estructuras institucionales y redes. Esta continuidad se interrumpió con la irrupción del peronismo en la vida política y cultural argentina a partir de 1946.

El primer peronismo y las transformaciones en el campo filosófico (1946-1955)

Una de las cuestiones centrales del segundo capítulo fue responder a la pregunta sobre las transformaciones del campo filosófico a partir de la asunción de Juan D. Perón a la presidencia en 1946. En contraposición a la historiografía clásica (Halperín Donghi 1962, Magnone y Warney 1984, Sigal 2002b y Terán 2009, entre otros), nuestro análisis mostró que no todos los profesores que continuaron en la universidad durante el primer peronismo se identificaban con el nuevo régimen y aún los que apoyaban la gestión peronista lo hacían desde diferentes y a veces contrarias y sobre todo cambiantes motivaciones ideológicas.

Después de las intervenciones universitarias que siguieron a la asunción del peronismo al poder, hemos verificado un fuerte recambio docente en el área de filosofía, especialmente significativo en la UNLP y la UBA y con menor impacto en las universidades del interior: Cuyo, Tucumán y Córdo-

ba. Entre los profesores de filosofía que se alejaron de las cátedras o fueron cesanteados de sus cargos había intelectuales de larga trayectoria académica como Francisco Romero, Vicente Fatone, Sansón Raskovsky, Ernesto Figueroa y Risieri Frondizi, todos ello ligados a la figura de Alejandro Korn y a las posturas reformistas más radicales. Alejados de la universidad, estos intelectuales –en su mayoría– se nuclearon en espacios de producción alternativos como el CLES, las revistas y editoriales no universitarias o buscaron integrarse en universidades del exterior. En la UBA las cátedras vacantes en filosofía fueron ocupadas en buena parte por profesores que ya contaban con trayectoria docente dentro de la universidad y pertenecían a la corriente laica y reformista encabezada por Alberini y representada por Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Luis Felipe García de Onrubía, Ángel Vasallo y Miguel Ángel Virasoro. Por el contrario, la presencia de profesores provenientes de sectores católicos aumentó especialmente en la UNLP con la llegada del presbítero Octavio N. Derisi y un grupo de discípulos, en Cuyo con la presencia del sacerdote Juan R. Sepich en la conducción del instituto de filosofía y continuó en Córdoba. En Tucumán permanecieron muchos profesores quienes, a pesar de no corresponder con el nuevo régimen político, pudieron continuar con sus cargos, entre ellos estaba el italiano exiliado del fascismo Rodolfo Mondolfo, junto con los franceses Roger y Elisabeth Labrousse, el profesor de origen judío-alemán Werner Goldschmidt, Adolfo Vázquez y María Eugenia Valentié.

En relación a la producción, las conclusiones del análisis arrojaron resultados que también se contraponen con buena parte de los estudios que hasta el momento han analizado la conflictiva relación de los intelectuales y el peronismo. La historiografía tradicional puso de relieve la presencia negativa de los sectores católicos dentro la universidad y la recaída general de la producción académica durante el peronismo. Esta investigación mostró, por el contrario, cómo las disputas en el campo intelectual provocadas por la polarización de los intelectuales y los recambios docentes provocaron una explosión en la producción filosófica y la apertura de nuevos espacios de producción en disputa.

Siguiendo nuestro análisis, durante el período peronista en cinco universidades nacionales se fundaron revistas especializadas en filosofía. Los *Cuadernos de Filosofía* en la UBA y *Notas y Estudios de Filosofía* en la UNT fundados en 1948 y 1949 marcaron las publicaciones de tendencia laica e internacional en la filosofía producida en el ámbito académico. La revista *Philosophia* de la UNCuyo fundada en 1943, la *Revista de Filosofía* de la

UNLP desde 1948 y *Arkhe* de la UNC desde 1952 se caracterizaron por la tendencia a la publicación de filósofos católicos y la creciente internacionalización.

Si las revistas universitarias especializadas en filosofía se multiplicaron, también lo hicieron las de la oposición, abriendo nuevas publicaciones al espacio de acción alternativo. A la ya existente *Sur* se sumaron *Realidad*, *Imago Mundi*, *Expresión*, *Liberalis*, *Cuadernos de Cultura*, entre otras, con presencia de filósofos laicos de tendencia contrapuesta al peronismo —liberales y de izquierda— y con el apoyo de redes académicas internacionales. Por su parte, los católicos fundaron sus propios espacios de expresión autónomos como *Sapientia* y *Dinámica Social*. En la disputa por diferenciarse de sus profesores, los estudiantes de la FFyL de la UBA fundaron *Contorno* y *Centro*, pre-iniciando la apertura de la producción intelectual hacia otras corrientes. A esta presencia abrumadora de revistas y voces contrapuestas, se sumaron editoriales como FCE, Losada, Raigal y Espasa Calpe, que ya habían comenzado su apogeo a fines de los años treinta y que continuaron la publicación de libros de filosofía y teología de autores locales que estaban fuera o dentro de la universidad y traducciones, especialmente alemanas y francesas.

En el análisis de la producción filosófica en el contexto del primer peronismo —que coincidió con la posguerra europea— se advierte la centralidad que tomó la figura de Martin Heidegger y las disputas en torno a las interpretaciones, usos y traducciones de su obra entre diferentes grupos y actores. Una de las novedades del período peronista fue que a la recepción del existencialismo heideggeriano —iniciado por algunos intelectuales laicos como Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero desde fines de los treinta— se sumaron los profesores católicos y las reacciones críticas desde los sectores liberales. Un fenómeno parecido ocurrió en Francia, donde el influjo heideggeriano en el campo intelectual duró más de medio siglo.

Podríamos mencionar tres claves para comprender la multiplicidad de las lecturas y recepciones de Heidegger en la intelectualidad argentina de posguerra. En primer lugar, la postura antipositivista, sumado al llamado a pensar la existencia en la historia y la radicalidad de las preguntas en la vuelta hacia el “Ser” provocaron una inmediata fascinación en la intelectualidad latinoamericana, en búsqueda de nuevas bases espirituales desde principios de siglo. Asimismo, el abstracto y elástico mundo conceptual heideggeriano —con nociones como angustia, (in)autenticidad, ser-para-la-muerte, cuidado, etc.— guardaban una capacidad de usos y resignifica-

ciones que, sumado a las pocas traducciones de su obra, aumentaban la posibilidad de interpretaciones y lecturas. Por último, el existencialismo heideggeriano también daba la posibilidad de pensar la imagen del hombre europeo en decadencia y desintegración y la idea de que América Latina estaba destinada a pensarse desde otra perspectiva.

En las disputas por el capital simbólico en la filosofía, Carlos Astrada contaba con la legitimidad de ser el único discípulo directo de Heidegger en la Argentina. Astrada constituyó desde 1948 su propio espacio de lucha a través de la revista *Cuadernos de Filosofía* (1948-1954). Con la reseña de los textos más importantes de su maestro leídos en original, la publicación de traducciones inéditas y de artículos de sus contactos europeos, Astrada aportó a la recepción laica de Heidegger, defendiendo la postura historicista de *Sein und Zeit* y abogando por un diálogo con el marxismo. La disputa central de Astrada fue contra las lecturas de los neotomistas que consideraba fuera de época y en contradicción con los postulados básicos heideggerianos.

Por primera vez en posiciones centrales del campo académico, los católicos advertían la necesidad de dar respuestas propias al problema del existencialismo y la crisis del hombre que reflejaba. El profesor jesuita Ismael Quiles desarrolló su propia teoría “de salida” a través del concepto de “in-sistencia”. Asumiendo la mayoría de los postulados de la analítica existencial heideggeriana, Quiles sostenía la necesidad de agregar a la ex-sistencia como “ser arrojado al mundo” la “in-sistencia” en tanto vuelta del hombre a sí mismo y a Dios. Por su parte, el profesor de la UNCuyo y también sacerdote Juan R. Sepich tomó una postura diferente. Sin intentar presentar soluciones, se propuso una “comprensión” de Heidegger desde una lectura que lo entendía como el heredero de la “crisis” del hombre comenzada por Lutero –y seguida por Kant, Nietzsche, Kierkegaard y Spengler– y dentro del contexto de desolación provocada por la guerra. Para Sepich, la filosofía heideggeriana era una respuesta a los tiempos y una forma de expresar la soledad del hombre contemporáneo. En esta constelación llamó la atención que dentro del grupo de intelectuales católicos activos durante el peronismo, las respuestas a la cuestión Heidegger fueron muy diferentes, mostrando la existencia de una notable autonomía de los sacerdotes católicos en sus producciones intelectuales y disputas internas.

Paralela a la respuesta del sector confesional, los intelectuales de la oposición aportaron las primeras críticas explícitamente políticas a la filosofía heideggeriana. Romero, especialista en filosofía alemana moderna y con-

temporánea, tomó una postura radical, decidiendo ignorar por completo la filosofía heideggeriana en sus textos y comentarios. Por otro lado, como director de la revista *Realidad*, sus amplias redes intelectuales le permitían acceder a la publicación de textos inéditos de Heidegger y posicionarse de esa forma en la competencia editorial. Por su parte, Fatone —especialista de filosofía oriental— fue el primero en escribir una crítica explícita al compromiso político de Heidegger con el nazismo a la que sumó su visión de las falencias de la filosofía existencialista por su centralidad absoluta en el hombre y su ignorancia de otras formas de vida.

Las lecturas de la filosofía alemana desde el contexto argentino no se agotaron en la interpretación y discusión conceptual y las traducciones, sino que asumieron un rol creador y transformador, especialmente visible en el ensayismo filosófico. Con sus ensayos de posguerra, Astrada, Kusch y Romero fueron protagonistas centrales de la redefinición del paradigma fundacional de la filosofía americana: la novedad fue que en ellos la pregunta por una filosofía propia alcanzó una perspectiva continental, apareció la cuestión indígena como legado filosófico para la cultura latinoamericana y se redefinió la idea de diferencia y emancipación.

Durante el peronismo Carlos Astrada inauguró la publicación de ensayos filosóficos destinados a comprender el denominado “ser nacional” o latinoamericano como diferentes a la cultura occidental. En *El Mito Gaucho* de 1948 Astrada abogaba por una vuelta al origen mítico —instaurado en el poema gaucho— y perdido por el proceso de dependencia con Europa. En sus ensayos, Astrada ponía en duda el universalismo de la filosofía occidental y entendía necesario comprender los problemas propios utilizando algunos conceptos del existencialismo y del marxismo pero sólo como instrumentos de análisis y no como teorías universales.

El joven egresado de filosofía Rodolfo Kusch retomó el debate astradiano de emancipación de Europa desde una perspectiva que giró radicalmente hacia la cuestión indígena. En *La seducción de la barbarie. Análisis Herético de un Continente Mestizo* de 1953, Kusch analizó la existencia “inauténtica” de los latinoamericanos en tanto sumidos en una dialéctica inconclusa entre la tierra y el ser. Para superar la ficción de la ciudad, América debía volver a su origen bárbaro y autóctono, negado y ocultado por siglos. Para Astrada y Kusch la cuestión telúrica —la importancia del paisaje y la tierra en la constitución de la cultura— significaba el punto más claro de diferencia con Europa. Paralelo a estos radicales llamados emancipatorios, Francisco Romero ensayó una lectura menos crítica del legado europeo

en América Latina. Para Romero, la misión del nuevo continente no era romper con la tradición occidental a la que pertenecía por herencia, sino luchar por una renovación humanista de la misma, desde el privilegio de constituir un continente homogéneo y pacífico, capaz de dar respuesta a la crisis de Europa y generar alternativas.

Estos discursos se dieron en el contexto de la crisis de la posguerra europea, donde intelectuales latinoamericanos entendían necesario replantear la diferencia entre ambos continentes y la posibilidad de generar un nuevo humanismo y ética desde América Latina.

El Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 y sus consecuencias

El Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza a fines de marzo y principios de abril de 1949 con amplio apoyo del gobierno peronista, fue uno de los acontecimientos centrales en el campo filosófico latinoamericano de posguerra, especialmente por el reconocimiento de filósofos latinoamericanos en Europa. Los capítulos 3 y 4 de la presente investigación se ocuparon de analizar el CNF desde varias perspectivas. En primer lugar, buscando analizar cómo las conflictivas relaciones de la política peronista y el campo intelectual filosófico se reflejaron en el CNF. La segunda parte se concentró en el análisis de la mirada alemana sobre la Argentina y las transformaciones que se dieron en el campo filosófico a partir del viaje intelectual sudamericano.

El CNF de 1949 —que reunió a filósofos americanos y europeos en América del Sur por primera vez— se dio en el particular contexto del apogeo político, social, económico y cultural del primer gobierno peronista. El CNF intensificó los enfrentamientos entre los grupos de laicos y católicos que disputaban la hegemonía del discurso filosófico al interior del campo universitario argentino durante el primer peronismo, pero también con el sector de la oposición antiperonista fuera de las universidades. Las intensas luchas entre los actores se reflejaron en el resultado de las invitaciones realizadas al exterior.

Desde la UNCuyo, el presbítero Juan R. Sepich —cercano al gobierno— fue el precursor de convocar un congreso nacional, en sus planes originales fundamentalmente hispanista y católico, logrando un amplio apoyo económico oficial. A pesar del éxito de la iniciativa, Sepich no contó con el respaldo de sus colegas y la presión ejercida por el grupo liderado por Alberini y Astrada desde la UBA logró alejarlo de la dirección y cambiar los temas y ejes propuestos originalmente. La nueva dirección extendió

las invitaciones, antes concentradas en sectores confesionales, a los más importantes representantes de la fenomenología y el existencialismo heideggeriano europeo y a filósofos de América Latina y EE.UU.

La intelectualidad liberal liderada por Francisco Romero y Risieri Frondizi iniciaron una campaña de desprestigio del evento, que –sumado a la ya negativa imagen de Perón en el exterior– provocó el rechazo a participar de todos los invitados ingleses, algunos franceses, alemanes y norteamericanos y sobre todo los mexicanos y españoles nucleados en el Colegio de México. Así, el recorrido por la correspondencia entre algunos intelectuales muestra que reconocidos filósofos como Gerhard Krüger, Karl Jaspers, José Gaos, José Ortega y Gasset, Bertrand Russell y Gabriel Marcel no aceptaron la invitación por razones estrictamente políticas, aunque la mayoría de ellos mandaron ponencias. Sin embargo, muchos de los invitados presentes que también se ubicaban en el antifascismo, entre ellos Helmut Kuhn, Karl Löwith, Gaston Berger, Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Francisco Miró Quesada y Francisco Larroyo aceptaron la invitación a viajar a Argentina. A pesar de las distancias con el régimen político imperante en Argentina, algunos intelectuales entendían el congreso filosófico de Mendoza como una extraordinaria posibilidad de encuentro con colegas de ultramar, de diálogo intercultural y ampliación de redes. En el caso de algunos alemanes exiliados o en la difícil situación de Alemania en plena ocupación, el viaje significaba salir del ostracismo provocado por la guerra y reencontrarse con colegas.

Las disputas alrededor de la filosofía heideggeriana y el desarrollo de interpretaciones y soluciones propias al problema del “existencialismo” fue el tema central de debate entre los filósofos laicos y católicos enfrentados en el polarizado campo académico del primer peronismo. La búsqueda de reconocimiento y de diálogo con el “centro” fue una de las estrategias centrales de los latinoamericanos: sus discursos querían demostrar que latinoamericanos y europeos hablaban el mismo idioma y no recalcar la diferencia. Esto explica el hecho de que las ponencias se concentraron en los temas de metafísica, existencialismo y estética y que –a pesar de la importancia de los discursos latinoamericanistas de esa época– la sesión con menos comunicaciones fue la de filosofía argentina y americana.

Las mayores polémicas entre los filósofos argentinos se dieron en la sesión plenaria y particular sobre el existencialismo. El discípulo de Heidegger Carlos Astrada definió con radicalidad al existencialismo heideggeriano como la única forma de comprender la actualidad del hombre. Para

Astrada, la neoescolástica era la corriente filosófica que ya no estaba a la altura de discutir con su tiempo. El sacerdote Hernán Benítez expresó en esa misma sesión la posición contraria: era necesario hostigar al existencialismo desde la escolástica por presumir que la existencia de Dios puede quedar afuera de la reflexión sobre el hombre. El segundo filósofo que se opuso a los postulados astradianos fue el profesor cordobés formado en Alemania y tomista Nimio de Anquín. Para de Anquín la noción de existencia se oponía a la racionalidad y sólo impregnaba una noción muy subjetiva del ser que debía ser completada con un universal. La tercera posición católica más importante fue la de Ismael Quiles, quien presentó su concepto de “in-sistencia” como suplemento necesario de la “ex-sistencia”. En una posición diferente, Miguel Ángel Virasoro criticaba la centralidad del concepto de angustia en la analítica heideggeriana e insistía que era más bien la “ansiedad” la ruta y forma de acceso por excelencia al conocimiento del *Dasein*. En la segunda parte del análisis se advertirá que estas lecturas fueron compatibles con las de los colegas alemanes, dando lugar a los entrecruzamientos que hicieron posible el diálogo y reconocimiento.

Además de expresar con claridad las luchas al interior del campo filosófico universitario entre laicos y católicos, el CNF expresó esas disputas al interior del peronismo. En la última parte del tercer capítulo, analizamos los usos del discurso filosófico en el campo político peronista y las estrategias de los políticos. El CNF fue una posibilidad utilizada por el peronismo para mostrar internacionalmente la pujanza del país, tanto desde el punto de vista cultural, como del económico y técnico. El transporte en avión de los invitados, la utilización de traductores simultáneos y el traslado en tren rápido entre Mendoza y Buenos Aires reflejaban los avances tecnológicos del país sudamericano. Los discursos de Perón ante los filósofos expusieron –según sus propios términos– los fundamentos filosóficos de la denominada “tercera posición” en diálogo con la filosofía occidental. En resumen, la opción peronista significaba la superación de los conflictos entre el individualismo materialista en un extremo y el Estado absoluto en el otro, en el equilibrio del hombre con la comunidad a través de la justicia social, el trabajo y la constitución de un nuevo humanismo. En sus discursos, Perón citaba una gran cantidad de filósofos, en su mayoría de la tradición alemana moderna y contemporánea. En ese contexto, Heidegger aparecía como el último representante de una Europa en decadencia y la Argentina peronista como un espacio de alternativa y posibilidad de superación de la crisis desatada por las guerras mundiales. La elección de

Perón de un posicionamiento laico por sobre el católico en sus discursos ante los filósofos en 1949 respondió a la oportunidad de mostrarse internacionalmente con una visión universalista, original y humanista, alejada de la imagen de dictador fascista que tenía en el exterior. Nunca antes se había dado con tal magnitud la transferencia de conceptos del campo filosófico al campo político, tanto en la prensa, como en los discursos de políticos y especialmente del presidente Perón. El gobierno nacional volvió a mostrar un apoyo contundente al campo disciplinar filosófico con el financiamiento de la denominada “Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo xx” en 1952. Organizada por el presbítero Ismael Quiles desde la Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel, esta vez fue el sector católico el que aprovechaba del apoyo oficial. Las decisiones de Perón de apoyar a un sector u otro respondían más a las coyunturas que a una definición definitiva de sus aliados políticos e ideológicos.

Para completar el análisis del CNF de 1949, el cuarto capítulo puso de relieve las miradas de los filósofos alemanes sobre la filosofía argentina a partir del viaje intelectual de 1949 y las transformaciones en el campo filosófico. El CNF de Mendoza permitió por primera vez la presencia de una numerosa delegación de filósofos alemanes en el subcontinente. Si los filósofos argentinos se encontraban en un momento de fuertes polarizaciones y conflictos internos, los alemanes estaban en el no menos conflictivo proceso de reacomodar sus posiciones en el campo académico de la posguerra. La reconstrucción de las posiciones de los profesores que llegaron a la Argentina en 1949 dio como resultado un mapa muy heterogéneo. Mientras que profesores como Hans-Georg Gadamer, Walter Bröcker, Otto Friedrich Bollnow, Ernesto Grassi y Thure von Uexküll habían continuado sus carreras académicas durante el Nacionalsocialismo, el grupo representado por los husserlianos Eugen Fink, Ludwig Landgrebe y el profesor de ética Fritz-Joachim von Rintelen estaba recién incorporados a sus cátedras luego de sus salidas forzadas de la universidad por razones políticas. A este grupo, se sumaban los profesores judíos, como el húngaro Wilhelm Szilasi –reincorporado a la universidad de Friburgo en 1947 como suplente de Heidegger– y desde EE.UU. los profesores alemanes exiliados Helmut Kuhn y Karl Löwith.

Así, en el medio de los conflictos de posguerra, la cuestión Heidegger y especialmente qué posición tomar ante la cuestión del Rectorado fue el problema central de la delegación alemana, que por primera vez se reencontraba en el exterior después de la guerra. Hemos analizado las comu-

nicaciones de los alemanes en el CNF dentro de este panorama de reacomodamientos y conflictos. Así, diferenciamos entonces, la posición de defensa de Heidegger en Bröcker, Gadamer y Szilasi, tres de sus discípulos que pronunciaron discursos que recalaban la filosofía heideggeriana de la historia como indispensable para comprender el presente. Estas ponencias se enfrentaron a las interpretaciones críticas y decididamente rupturistas de von Rintelen, Landgrebe y Bollnow, quienes abogaban por encontrar los nuevos fundamentos, especialmente éticos, en otros filósofos como Kant, Sartre o la teología católica. Löwith —en su primer reencuentro con sus colegas alemanes después de la guerra y el exilio— optó por una ponencia conciliadora de varias posturas. Como hemos mencionado, las diferentes posiciones de los alemanes en torno a Heidegger entraron en diálogo directo con las expuestas por los argentinos. Estas cuestiones tuvieron consecuencias importantes en las posteriores relaciones e intercambios entre los filósofos argentinos y alemanes.

La conclusión central del análisis del encuentro filosófico internacional es que por primera vez los filósofos argentinos y de otros países latinoamericanos fueron reconocidos como interlocutores válidos por filósofos europeos, transformando en este sentido las fuertes relaciones centro-periferia en la filosofía. Analizando las cartas, notas y artículos de las impresiones del CNF publicadas por los alemanes, la sorpresa (*Überraschung*) de los alemanes sobre la existencia de un campo intelectual desarrollado en América Latina y especialmente de la importancia de la influencia alemana se evidencian como primera reacción del viaje. Los alemanes admitían los prejuicios que habían tenido antes de su llegada y que habían cambiado rotundamente y de manera sorpresiva al advertir que en América Latina la filosofía cumplía un rol central en la vida intelectual, inclusive en la política y la prensa. Una segunda cuestión fue el debate sobre el paisaje y la naturaleza. El congreso, con sede en Mendoza y al pie de los Andes, así como el viaje hacia Buenos Aires atravesando la soledad e inmensidad del paisaje, suscitaron preguntas y reflexiones filosóficas entre los europeos. Una de las reflexiones más controvertidas fue la de Ernesto Grassi, quien definió la naturaleza del nuevo continente como “a-histórica” y diferente de la vida historizada en Europa, provocando fuertes críticas de los colegas argentinos, especialmente de Astrada. Gadamer se preguntaba si el hombre era el mismo ante el poder mayor de la naturaleza sobre él. Por último, una de las palabras más repetidas por parte de los alemanes fue la certeza de la posibilidad de un diálogo (*Gespräch*) intercontinental y la idea de que, a

pesar de las distancias geográficas, filósofos argentinos y alemanes “hablaban el mismo idioma”.

El análisis de las consecuencias del encuentro de Mendoza y las relaciones e intercambios entre los filósofos después de 1949 ocupó la segunda parte del capítulo. Inmediatamente después del CNF, Szilasi y Gadamer invitaron a Astrada y Guerrero a participar en la *Festschrift* por el 60° aniversario de Heidegger. Si bien solamente Astrada envió su aporte —convirtiéndose en el primer latinoamericano presente en un homenaje al filósofo alemán— la invitación debe entenderse en el contexto de las controversias por el caso Heidegger y la negativa a participar de la mayoría de los discípulos más importantes del período de entreguerras. Siguiendo el intercambio epistolar entre los filósofos argentinos y alemanes después del CNF, América Latina se convirtió en un nuevo destino filosófico, como posibilidad de reinsertarse en sus universidades y sobre todo de expandir las publicaciones y traducciones.

En 1952 se reanudaron las relaciones diplomáticas entre Argentina y la Alemania Federal. Esta fue la oportunidad para que algunos intelectuales, apoyados por el gobierno peronista, pudieran realizar viajes y afianzar las relaciones e intercambios culturales. Entre los profesores enviados a Alemania para reiniciar el intercambio cultural había germanistas como Juan Probst, Alfredo Dornheim y Guillermo Thiele. Emigrados de Alemania, estos profesores se habían asimilado rápidamente a la cultura académica y para los años cincuenta eran profesores argentinos y servían de puente entre ambas culturas. Astrada fue enviado a Europa con apoyo oficial y fue recibido en Roma, Viena, Heidelberg, Hamburgo y Friburgo como *insider* del núcleo de existencialistas heideggerianos en Europa. Esta vuelta a Alemania de Astrada en 1952 significó el momento de apogeo de su reconocimiento, pero también el comienzo de su ruptura con Heidegger y su giro definitivo al marxismo. Otro reconocimiento central obtuvo el profesor cordobés Nimio de Anquín, quien recibió el título “doctor honoris causa” en la Universidad de Mainz en 1950 e intermedió positivamente para que el profesor von Rintelen adquiriese una plaza docente en la UNC junto con tres asistentes alemanes, Richard Wisser, Hans Kimmel y Walter Brüning entre 1951 y 1953. La consecuencia final del intercambio iniciado en 1949, si bien derivó en el reconocimiento de algunos profesores argentinos en “centros” europeos, provocó también una transferencia mayor de Alemania hacia Argentina. La mayoría de las revistas de filosofía argentinas publicaron colaboraciones de los filósofos alemanes en edicio-

nes traducidas o bilingües, aumentado el flujo de recepción de Alemania hacia América Latina.

Las transformaciones del campo filosófico a partir de la caída del peronismo en 1955

El excursus final intentó un esbozo general sobre las rupturas y continuidades en el campo filosófico argentino y el intercambio con Alemania a partir de la caída del Perón en 1955.

La denominada “Revolución Libertadora” en septiembre de 1955 derrocó al peronismo en el poder y provocó un nuevo cambio radical y aún mayor que el de 1946 en las posiciones de los intelectuales en la universidad. Durante las intervenciones en la UBA en 1955, las cesantías y renunciaciones de profesores acusados de colaborar con el gobierno peronista sumaron a más de la mitad del plantel de titulares. En el área de estudios de filosofía y germanística de la UBA, los profesores Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Miguel Ángel Virasoro, Juan Probst y Luis Felipe García de Onrubía dejaron sus cátedras o fueron cesanteados. La mayoría de los profesores del sector católico, especialmente presentes en la UNLP, Cuyo y Córdoba y representados por Octavio N. Derisi, Juan R. Sepich y Nimio de Anquín fueron obligados a abandonar sus cátedras. Los puestos vacantes en las universidades nacionales fueron ocupados por profesores jóvenes o los que habían sido corridos en 1946. En el área de filosofía, Francisco Romero, Risieri Frondizi y Vicente Fatone fueron restituidos en sus posiciones y en la conducción universitaria. En 1958 los profesores católicos fueron recompensados con la polémica apertura del sistema universitario a la creación de universidades privadas y confesionales, provocando fuertes discrepancias con los intelectuales laicos y un reacomodamiento de las posiciones de los católicos fuera del ámbito académico estatal.

Estas transformaciones repercutieron en las relaciones académicas con Alemania. Además, la generación formada con Alberini y Korn, activa desde la Reforma Universitaria de 1918 y que había provocado las disputas más radicales en el primer peronismo, estaba llegando al final de su trayectoria. Muchos jóvenes estudiantes y profesores formados durante el peronismo abogaban por un cambio de paradigmas. Haciendo un esbozo general de las nuevas corrientes de estudio que se desarrollaron en el posperonismo se corrobora una vuelta a Francia —especialmente con la exitosa irrupción del psicoanálisis en los medios intelectuales de clase media y de

las lecturas de Sartre— la creciente influencia de la Escuela de Frankfurt y la incorporación de la filosofía analítica a los planes de estudio.

La “crisis” de la posguerra dejó de ser el eje de las preocupaciones, para pasar a la “revolución” y la “liberación”. Desde América Latina se ensayaron respuestas y alternativas originales, especialmente importantes fueron la filosofía y teología de la liberación, las teorías de la dependencia y el ensayismo filosófico indigenista, que tuvieron además una interesante recepción y repercusión en Alemania.

La sostenida recuperación de Alemania Occidental y el reposicionamiento de los filósofos alemanes en el centro de la producción junto con la apertura de instituciones de intercambio como el DAAD, KAAD e ICALA provocaron una ola de estudiantes latinoamericanos en Alemania. Los estudios heideggerianos se extendieron a todo el continente. En ese contexto, no sorprende que fuese un latinoamericano, el chileno Víctor Farías, quien reinició el debate sobre Heidegger y el Nacionalsocialismo en 1987. La reciente creación de la Asociación Ibero-Americana de Estudios Heideggerianos en 2008 da testimonio de la actualidad del debate sobre Heidegger en América Latina.

Si bien la historia intelectual ha hecho hincapié en los quiebres y vanguardias intelectuales después del primer peronismo, poco ha dado cuentas de las continuidades. En nuestro análisis ponemos de manifiesto que si bien la filosofía alemana y especialmente Heidegger perdieron la hegemonía del discurso filosófico, muchos estudiantes siguieron la tradición de estudios alemanes propuesta por la generación anterior. Asimismo, la vigencia del debate sobre identidad y emancipación en conflicto con la herencia europea siguió siendo uno de los ejes centrales de la filosofía y de la problemática general de la historia intelectual en América y Latina, que continúa hasta el presente.

II. Los debates sobre intelectuales y política y la cuestión centro-periferia: aportes para la discusión y perspectivas futuras

Dos cuestiones atravesaron el análisis de la presente investigación: La primera es la relación de los intelectuales y la política en períodos de fuertes polarizaciones. La segunda es la cuestión centro-periferia en la circulación y recepción de ideas entre Europa y América Latina. Como conclusión final, analizaremos los principales aportes del trabajo en torno a estos dos debates y las perspectivas futuras de investigación que abren.

Como hemos mencionado en la introducción, los estudios sobre el peronismo se enfrentan a una polémica historización, atravesada por la polarización de los propios intelectuales por el conflicto político y cultural más influyente en la historia argentina. En relación con nuestra investigación, esta polarización puede observarse en el lugar privilegiado que lograron filósofos como Alejandro Korn y Francisco Romero en contraste con la escasa repercusión de Carlos Astrada y Coriolano Alberini en la producción sobre historia intelectual. El apoyo inicial de Astrada al peronismo, su filiación heideggeriana más tarde convertida a un marxismo independiente, es decir, su radical heterodoxia tanto política como teórica, sumado a las internas suscitadas por el peronismo, culminaron en un largo olvido de la figura de este filósofo. Asimismo y a pesar de que Alberini fue el intelectual más influyente de la FFyL de la UBA en el período reformista y su reconocimiento en el exterior, después de su apoyo al peronismo y de su actuación como presidente honorífico del CNE, se convirtió en un intelectual ignorado por buena parte de la historiografía. Por el contrario, como antiperonista, reformista, latinoamericanista y precursor de una red intelectual continental sostenida a lo largo de décadas, Romero pudo ubicarse en los anales de la historia intelectual latinoamericana como el filósofo más importante de América Latina. La misma suerte corrió su maestro Alejandro Korn, presentado por la historia intelectual como el “padre fundador” de la filosofía argentina y el referente principal de la Reforma Universitaria.

Para poder superar las contradicciones de tal polarización, el presente estudio no sólo abarcó la mirada los filósofos liberales nucleados en espacios alternativos al universitario en la oposición, sino también a la heterogénea composición de profesores que permanecieron en la universidad durante el peronismo —donde había laicos y católicos— y la de los jóvenes ligados a las vanguardias. A partir de esta estrategia de apertura y diversificación, este trabajo mostró una nueva interpretación sobre la relación de la intervención del campo político peronista y la transformación del campo académico en la constitución de los estudios filosóficos. En primer lugar, puso de relieve que lejos de pertenecer a un bloque homogéneo, la intelectualidad nucleada en la universidad durante el peronismo fue heterogénea y conflictiva. Asimismo, la intervención de las universidades y la polarización de los intelectuales provocada por el peronismo, no retrajo la producción de ideas. Por el contrario, nuestro estudio demuestra la expansión de la producción filosófica tanto fuera como dentro de las universidades durante el primer peronismo.

La centralidad de la filosofía en los discursos de Perón se explica fundamentalmente por el contacto del presidente con intelectuales, entre los que estaban filósofos tan dispares como Astrada, Sepich, de Anquín y Benítez, quienes venían –algunos– de la tradición católica y nacionalista y otros eran laicos y anticlericales. Todos estaban en la tradición de estudios alemanes y definitivamente no pertenecían a la tradición liberal o a los círculos intelectuales ligados a la influyente *Sur*. La posición privilegiada de la disciplina filosófica durante el peronismo también se manifestó en el CNF de 1949 que reunió por primera vez a filósofos europeos y latinoamericanos en el subcontinente y que fue –a su vez– la plataforma para definir una versión laica de los fundamentos teóricos de la doctrina peronista. La pluralidad de las posturas de los intelectuales que apoyaron al gobierno peronista o que actuaron dentro de sus márgenes refleja la complejidad de un movimiento capaz de nuclear sectores políticos e ideológicos muy heterogéneos. La constitución mixta y contradictoria del discurso peronista en sus orígenes explican –en parte– los desarrollos tan dispares del movimiento identificado con la figura de Perón durante su exilio entre 1955 y 1974 y las reconfiguraciones y múltiples variantes con que se ha identificado al movimiento hasta el presente.

La segunda cuestión clave en el análisis fue el entrecruzamiento de las posiciones de los filósofos argentinos con las miradas de los alemanes presentes en el CNF de 1949. Esta perspectiva de entrecruzamientos puso de relieve diferentes estrategias de reconocimiento y reposicionamiento de ambas partes en el conflictivo contexto de posguerra y contribuyó a pensar una redefinición de la controvertida cuestión de las relaciones centro-periferia en la filosofía.

Si se comparan los centros de producción europeos y su reconocimiento global con la poca recepción del pensamiento filosófico latinoamericano en Europa, la filosofía –a diferencia de otros campos como el de la literatura– es una disciplina de fuertes relaciones centro-periferia. Pero si los discursos sobre la dependencia y jerarquías en la circulación de ideas ponen de manifiesto el escaso reconocimiento de la producción intelectual del denominado “Sur Global” como mero receptor en relación al “Norte” como centro exportador de teorías, éstos no dan cuenta de las funciones productivas, innovadoras y de transformación discursiva que se desarrollan en las periferias en el proceso de transferencia.

Los filósofos argentinos que hemos analizado en el presente trabajo tenían consciencia del rápido desarrollo que la disciplina filosófica había

logrado en la Argentina, de su condición periférica con respecto a Europa y del necesario y posible diálogo filosófico entre naciones latinoamericanas y europeas. Este afán de reconocimiento se dio en un contexto particular de posguerra en donde los centros y periferias estaban abiertos y en disputa, creando un espacio para la emergencia de intelectuales latinoamericanos a nivel internacional. Como ha mostrado la presente investigación, este particular contexto hizo posible el viaje intelectual de filósofos alemanes al CNF de 1949, el descubrimiento de la existencia de una cultura filosófica desarrollada en las lejanas tierras australes y el reconocimiento de los latinoamericanos como nuevos interlocutores en la filosofía.

Tomando en cuenta los múltiples ejemplos que hemos analizado en este trabajo en la recepción en diferentes y contrapuestos intelectuales –laicos, liberales, marxistas y católicos–, en la periferia filosófica se desarrolló una doble estrategia de recepción: entre la fascinación por la filosofía alemana, con estrategias de traducción, lecturas y disputas de significados, y el imperativo de constituir una filosofía original y –en algunos casos– diferente a la occidental. En todos los casos, los filósofos actuaron como transformadores de las lecturas originales en nuevas concepciones propias y críticas, contribuyeron a trazar diferentes posturas y líneas de interpretación, entendiendo la recepción como creación activa y de reconfiguración. A pesar de las relaciones centro-periferia que se siguieron reproduciendo, si tomamos en cuenta la autonomía en los usos y resignificaciones que los latinoamericanos dieron a los conceptos y autores europeos, la producción periférica deja de pensarse como una relación jerárquica. Muchos postulados de la filosofía alemana y el denominado “existencialismo” heideggeriano en particular inspiraron pensamientos emancipatorios. Asimismo, la conciencia y crítica de esos usos hacían el intercambio menos jerárquico y más productivo. Podríamos decir que Heidegger se convierte en la figura del momento por la elasticidad y capacidad adaptativa de su discurso, capaz de dialogar con varias tradiciones intelectuales –aunque a veces contrapuestas– como la teología, pero también el latinoamericanismo, todos ellos envueltos en la era del antipositivismo y espiritualismo comenzado en la década del veinte. Heidegger y su discurso pesimista del hombre servía de contrapeso para justificar la “diferencia” de los latinoamericanos con respecto a Europa en crisis. Además, las pocas traducciones disponibles aumentaban la capacidad de adaptación y recepción de su discurso. Esta posición filosófica heterodoxa –si se lo compara con la ortodoxia filosófica

del centro— fue un rasgo común en muchos pensadores latinoamericanos que anunciaron una crítica a las pretensiones universalistas europeas.

Estas conclusiones sobre la relación de la política y el campo intelectual y la transferencia y redefinición de conceptos entre Europa y América Latina abren nuevos interrogantes. La cuestión de la fructífera y heterogénea recepción heideggeriana en América Latina ha sido puesta de manifiesto en esta investigación, especialmente para el caso argentino y en el contexto del primer peronismo y la posguerra. México, Argentina y España aparecen como los países que muestran el mayor potencial para profundizar en el estudio comparado de la recepción heideggeriana y de redes intelectuales e intercambios ibero-americanos en este proceso. Los archivos de las editoriales FCE, Losada, del CLES, la Fundación Ortega y Gasset y del Colegio de México y los epistolarios entre estos intelectuales puede servir de fuente directa para la reconstrucción de estos intercambios.

La publicación en 2014 de los controvertidos *Schwarze Hefte* (Cuadernos Negros) de Heidegger con explícitos y drásticos pasajes antisemitas dentro de sus reflexiones filosóficas ha vuelto a abrir el debate entre los intelectuales, especialmente en Alemania y Francia. Se ha denunciado que buena parte de los escritos ya editados por Vittorio Klostermann bajo el cuidado de sus descendientes contienen manipulaciones de contenido (Sobczynski 2015). Estas evidencias abren un nuevo capítulo en las discusiones en torno a la filosofía heideggeriana y sus influencias, que esperan análisis más profundos desde América Latina.

Asimismo, una innovación de este trabajo fue analizar no sólo la recepción alemana en la Argentina, sino también la mirada alemana sobre Argentina a partir de un acontecimiento clave como el CNF de 1949 y sus consecuencias. Un acercamiento más profundo a la mirada inversa de las relaciones entre Europa y América Latina, entendidas como intercambios y entrecruzamientos de textos, autores y traducciones de ambos lados, todavía es una tarea pendiente. En este sentido, la tarea sería indagar cómo disciplinas humanísticas, como la filosofía y romanística, la teología y la pedagogía o las ciencias sociales en lengua alemana reelaboraron el pensamiento latinoamericano. Algunos ejemplos pueden ser: la ética del discurso de Enrique Dussel en Karl Otto Apel; la recepción de la teoría de la dependencia en Dieter Senghaas, las lecturas de Paulo Freire en la pedagogía alemana, el pensamiento nacionalista y antimperialista latinoamericano en la obra de André Gunder Frank, la influencia de Raúl Fornet-Betancourt en Alemania o las influencias latinoamericanas en la sociología de Niklas Luh-

mann. Por último, este trabajo también fue parte de la reconstrucción de las relaciones académicas, científicas, económicas y políticas entre América Latina y Alemania Occidental después de 1945. Mucho menos investigada fue la relación de la antigua República Democrática Alemana (RDA) con los países sudamericanos. En la repartición regional de enfoques de investigación de la RDA, la Wilhelm-Pieck-Universität de Rostock funcionó como centro de estudios sobre América Latina. Con secciones de economía, historia, sociología, literatura, filosofía, política, idiomas indígenas y cultura luso-hispánica, la sección contaba además con la publicación de la revista *Lateinamerika*. La investigación sobre el desarrollo de los estudios latinoamericanos en Rostock, los intercambios y redes intelectuales de su producción y sus posibles repercusiones en la política exterior de la RDA todavía está pendiente.

En suma, el presente análisis sobre intelectuales filósofos en el contexto peronista y de posguerra, muestra la heterodoxia tanto en sus posiciones políticas como disciplinares, una extraordinaria productividad filosófica como consecuencia de las disputas y polarizaciones políticas y la condición periférica como posibilidad. Dentro de las nuevas líneas investigación que se abren a partir de este planteo, se hace evidente la necesidad de repensar la cuestión centro-periferia en la circulación de ideas entre Europa y América Latina hacia perspectivas que destaquen el intercambio y las funciones productivas de la recepción.

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

Archivos:

Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
Archivo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata
Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza
Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, Madrid
Archivo Histórico del Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
Archivo Histórico Nacional, Buenos Aires
Archivo del Congreso de la Nación, Buenos Aires
Hemeroteca de diarios de la Universidad de Rostock
Archivo de Literatura de Marbach
Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br.
Hemeroteca Diarios y Periódicos de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires

Legados:

ALBERINI, Coriolano (Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
ASTRADA, Carlos (colección privada, Buenos Aires)
FINK, Eugen (Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br.)
GADAMER, Hans-Georg (Archivo de Literatura de Marbach)
SEPICH, Juan Ramón (colección privada, Villa Dolores, Córdoba)

Legajos Universitarios:

BRÖCKER, Walter (Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br. y *Catalogus Professorum Rostochiensium* de la Universidad de Rostock)
DORNHEIM, Alfredo (Archivo de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
FINK, Eugen (Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br.)
GRASSI, Ernesto (Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br.)
SEPICH, Juan Ramón (Archivo de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
SZILASI, Wilhelm (Archivo de la Universidad de Friburgo i. Br.)

Documentos del Primer Congreso Nacional de Filosofía:

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Tomos I, II y III. Universidad Nacional de Cuyo. 1950, Mendoza.

Boletín Noticioso del Primer Congreso Nacional de Filosofía N° 7 (Mendoza, 9.04.1949).

Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras (1939-1965). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, 1965, Mendoza.

Programa de Actos y Agasajos del Congreso Nacional de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. 1949, Mendoza.

La Universidad y la Revolución, Universidad Nacional de Cuyo, Ministerio de Educación de la Nación. 1950, Mendoza.

“El Primer Congreso Nacional de Filosofía en la Argentina visto desde adentro” (1949). En: *Ciencia y Fe*, N° 18, Colegio Máximo de San José, San Miguel.

Revistas:

Arkhé (Córdoba, 1952-1954)

Contorno (Buenos Aires, 1953-1959)

Cuadernos de Filosofía (Buenos Aires, 1948-1954)

Imago Mundi (Buenos Aires, 1953-1955)

Humanitas (Tucumán, 1953-1955)

Logos (Buenos Aires, 1951-1954)

Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán, 1949-1955)

Philosophia (Mendoza, 1943-1955)

Realidad (Buenos Aires, 1947-1949)

Revista de Filosofía (La Plata, 1950-1955)

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Córdoba, 1949-1955)

Revista de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, 1947-1954)

Sapientia (Buenos Aires, 1946-1955)

Sur (Buenos Aires, 1931-1955)

Diarios o Periódicos:

Crítica (Buenos Aires, 1949)

Democracia (Buenos Aires, 1949)

Die Welt (Hamburg, 1952)

El Argentino (Buenos Aires, 1938)

El Día (La Plata, 1939)

El Laborista (Buenos Aires, 1949)

La Nación (Buenos Aires, 1949)

La Prensa (Buenos Aires, 1949)

La Razón (Buenos Aires, 1949)

Los Andes (Mendoza, 1949)

Literatura primaria:

- AGOSTI, Héctor (1953): “¿Marxismo existencialista?”. En: *Cuadernos de Cultura*, N°1, Buenos Aires, pp. 4-20.
- ALBERINI, Coriolano (1927): “La filosofía y las relaciones internacionales”. En: *Verbum*, N°69, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 89-103.
- ____ (1930): *Die deutsche Philosophie in Argentinien*. Berlin: Heindriok.
- ____ (1950): “Discurso del vice-presidente del Comité de Honor y secretario técnico del Congreso, Dr. Coriolano Alberini, de la Universidad de Buenos Aires, en representación de los miembros argentinos”. En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 62-80.
- ____ (1958): “Prólogo”. En: Farré, Luis. *Cincuenta años de filosofía en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Peuser, pp. 7-18.
- ____ (1966): *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata: Colección Pensamiento Argentino.
- ____ (1970): “Keyserling. Serie de artículos publicados en *Crítica*, 1929”. En: *Cuyo. Anuario de Historia de Pensamiento Filosófico*, Vol. 6, Primera época, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 149-176.
- ANQUÍN, Nimio de (1950): “Derelicti sumus in mundo”. En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 959-967.
- ____ (1952): *L'Argentine dans l'histoire universelle*. Córdoba: Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba.
- ASTRADA, Carlos (1948a): Prólogo a “Martin Heidegger. De la esencia de la verdad”. En: *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo I, Buenos Aires: Sebastián Amorrortu e Hijos, pp. 7-8.
- ____ (1948b): “La mostración ontológica de la idea de ser”. En: *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo I, Buenos Aires: Sebastián Amorrortu e Hijos, pp. 41-51.
- ____ (1948c): Reseña de “Martin Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit – Mit einem Brief über den Humanismus”. En: *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo I, Buenos Aires: Sebastián Amorrortu e Hijos, pp. 55-64.
- ____ (1949a): “Vitalidad de la Fenomenología del Espíritu”. En: *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo II, Buenos Aires: Casa Editora Coni, pp. 33-37.
- ____ (1949b): “El Primer Congreso Nacional de Filosofía”. En: *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo III, Buenos Aires: Sebastián Amorrortu e Hijos, pp. 60-63.
- ____ (1949c): “Naturaleza e historia en el ámbito argentino”. En: *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo III, Buenos Aires: Sebastián Amorrortu e Hijos, pp. 146-147.
- ____ (1949d): “Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis. Aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages”. En: Astrada, Carlos/Bauch, Kurt/Binswanger, Ludwig/Heiss, Robert (Eds.): *Martin Heidegger. Einfluss auf die Wissenschaften*. Bern: Francke Verlag, pp. 165-171.
- ____ (1950a): Críticas y notas bibliográficas de “Martin Heidegger. Holzwege”. En: *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo IV, Buenos Aires: Crismo, pp. 61-65.
- ____ (1950b): “El existencialismo, filosofía de nuestra época”. En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 349-358.

- _____. (1950c): "Relación del ser con la ec-sistencia". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 655-659.
- _____. (1952a): *El aporte del romanticismo al proceso cultural del país*. Esteban Echevarría y los principios programáticos para una cultura nacional. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación, Dirección General de Cultura.
- _____. (1952b): "La etapa actual del último Heidegger ¿Qué significa pensar? Carta desde Friburgo (Alemania)". En: *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo VI, Buenos Aires: Establecimientos Gráficos Platt, pp. 104-108.
- _____. (1952c): "Reportaje a Carlos Astrada: Un filósofo argentino por tierras de Europa". En: *Leoplán. Magazine popular argentino*, N° 441, Buenos Aires: Sopena, pp. 22-23.
- _____. (1952d): "Iberoamerika und die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts". En: *Übersee-Rundschau*, Heft 20/21, Hamburg: Überseeverlag, p. 552.
- _____. (1952e): *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*. Buenos Aires: Nuevo Destino.
- _____. (1956): "La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma". En: *Anais do Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, Volumen III. San Pablo: Instituto Brasileiro de Filosofia, pp. 1077-1083.
- _____. (1964): *El Mito gaucho*. Buenos Aires: Cruz del Sur.
- BENÍTEZ, Hernán (1950): "La existencia auténtica". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 359-389.
- BERGER, Gaston (1950): "Discurso del profesor Gastón Berger, de la Université D'Aix-Marseille, en representación de los miembros europeos". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 81-84.
- BIBLIOGRAFÍA FILOSÓFICA DEL SIGLO XX (1952): *Catálogo de la Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Peuser.
- BOLLNOW, Otto Friedrich (1949): "Philosophenkongreß in Mendoza". En: *Halbmonatsschrift für das deutsche Hochschulleben*, N° 9, Göttingen: Verlag der Göttinger Universitätszeitung, p. 13.
- _____. (1950): "Existenzialismus und Ethik". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 974-997.
- BRANTE SCHWEIDE, Iso (1930): "Vorwort des Herausgebers". En: Alberini, Coriolano: *Die deutsche Philosophie in Argentinien*. Berlin: Hendriock, pp. 7-11.
- BRINKMANN, Donald (1949a): "La situación espiritual en América Latina (A propósito del Congreso Filosófico en Mendoza)". En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Tomo II, N° 10, Buenos Aires, pp. 535-544.
- _____. (1949b): "Der geistige Standort Lateinamerikas". En: *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, N° 5, Stuttgart: Verlag Dr. Roland Schmiedel, pp. 519-524.
- BRÖCKER, Walter (1950): "Über die geschichtliche Notwendigkeit der Heideggerschen Philosophie". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 998-1008.
- BRUGGER, Ilse (Comp.) (1945): *Filosofía alemana traducida al español*. Buenos Aires: Imprenta y casa editora Coni.

- CÁRDENAS, Horacio (1954): "En torno al influjo del existencialismo". En: *Cuadernos de filosofía*, Fascículo VIII, Buenos Aires: Talleres Gráficos Frigerio, pp. 37-40.
- CATURELLI, Alberto (1950): "La filosofía del profesor Nimio de Anquín. Doctor Honoris Causa de la Universidad de Maguncia". En: *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, N° 1-2-3, Año II, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 173-203.
- COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES (1953): *Veintidós años de labor (20 de mayo de 1930 - 16 de julio de 1952)*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Continental.
- CRUZ, Irineo Fernando (1950): "Discurso del Rector de la Universidad Nacional de Cuyo y Presidente del Comité Ejecutivo del Congreso, Dr. I. Fernando Cruz". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 57-61.
- DERISI, Octavio Nicolás (1949): "Primer Congreso Nacional de Filosofía". En: *Sapientia*, N° 12, Año 4. La Plata: Universidad de La Plata, Facultad de Filosofía, pp. 168-179.
- ____ (1960): "Coriolano Alberini. In memoriam". En: *Sapientia*, N° 18, Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, pp. 287-291.
- ____ (1983): *La Universidad Católica en el recuerdo: a los 25 años de su fundación*. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.
- EINSTEIN, Albert (1966): "Prólogo". En: Alberini, Coriolano. *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata: Colección Pensamiento Argentino, p.41.
- FATONE, Vicente (1948): *El existencialismo y la Libertad Creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Argos.
- ____ (1952): "Heidegger y la fábula de Higinio". En: *Sur*, N° 207-208, Buenos Aires: Editorial Sur, pp. 1-23.
- ____ (1953): *Introducción al existencialismo*. Buenos Aires: Editorial Columba.
- FERRATER MORA, José (1947): "Digresión sobre las grandes potencias". En: *Realidad. Revista de ideas*, N° 3, Buenos Aires, pp. 358-367.
- GADAMER, Hans-Georg (1950a): "Discurso del Profesor Hans-Georg Gadamer, de la Johann-Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt, en representación de los miembros europeos". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 85-88.
- ____ (1950b): "Die Grenzen der historischen Vernunft". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1025-1029.
- ____ (1977): *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GRASSI, Ernesto (1949): "Contacto con la naturaleza ahistórica y el mundo occidental técnico". En: *Cuadernos de Filosofía*, fascículo III. Buenos Aires: Sebastián Amorrotu e Hijos, pp. 147-157.
- ____ (1953): "Gedanken bei einem Flug nach Südamerika". En: *Südamerika, Zweimonatsschrift in deutscher Sprache*. Heft 4. Buenos Aires, pp. 340-343.
- ____ (1955): *Reisen ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Südamerika*. Hamburg: Rowohlt Verlag.

- _____ (2008): *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- GROSSMANN, Rudolf (1953): "Geistige Bilanz des modernen Lateinamerika". En: *Südamerika. Zweimonatsschrift in deutscher Sprache*, Heft 5, Buenos Aires, pp. 460-465.
- GUERRERO, Luis Juan (1950): "Torso de la vida estética actual". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo III. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1466-1474.
- HEIDEGGER, Martin (1948a): "Carta sobre el Humanismo (Carta a Jean Beaufret)". En: *Realidad. Revista de Ideas*, N° 1, Buenos Aires, pp. 1-25.
- _____ (1948b): "De la esencia de la verdad". En: *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo I, Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu e Hijos, pp. 7-23.
- _____ (1951a): "La voz del camino". En: *Notas y Estudios de Filosofía*, N° 5, San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, pp. 1-4.
- _____ (1951b): *El Ser y el Tiempo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1952): "¿Qué significa pensar?". En: *Sur*, N° 215-216, Buenos Aires: Editorial Sur, pp. 1-12.
- _____ (1953a): *La cosa*. Córdoba: Ministerio de Educación de la Nación, Universidad Nacional de Córdoba.
- _____ (1953b): "La doctrina de Platón acerca de la verdad". En: *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo VII, Buenos Aires: Talleres Gráficos Frigerio, pp. 35-57.
- IVANISSEVICH, Oscar (1950): "Discurso del S.E. el Señor Ministro de Educación Profesor Dr. Oscar Ivanissevich". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 51-56.
- KORN, Alejandro (1930): "San Agustín". En: *Humanidades, Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora Coni, pp. 11-24.
- _____ (1936): *La libertad creadora*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- _____ (1938): *Obras completas. Volúmenes I, II y III*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- _____ (1949): *Obras Completas (presentadas por Francisco Romero)*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- _____ (1983): *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- KUSCH, Rodolfo (1952): *La ciudad mestiza*. Buenos Aires: Colección Quenzal.
- _____ (1953): *La seducción de la barbarie. Análisis de un Continente Mestizo*. Buenos Aires: Editorial Raigal.
- _____ (1962): *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.
- LANDGREBE, Ludwig (1950): "Sartre's Existentialismus und seine geschichtliche Herkunft". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1050-1058.
- _____ (1950b): "La filosofía en la situación espiritual del presente". En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, N° 13, Buenos Aires, pp. 123-139.
- LARROYO, Francisco (1951): "El existencialismo en México". En: *Notas y Estudios de Filosofía*, N° 7-8, Tucumán, pp. 329-334.

- LÖWITH, Ada (1986): "Nachbemerkung". En: Löwith, Karl (1986): *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- LÖWITH, Karl (1950): "Background and Problem of Existentialism". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 390-399.
- ____ (1986): *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel (1948): *Muerte y transfiguración del Martín Fierro*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN DE LA NACIÓN (1953): *Constitución Nacional Justicialista*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.
- MIRÓ QUESADA, Francisco (1983): "Reportaje a Francisco Romero". En: Ardao, Arturo/ Cappelletti, Ángel/Frondizi, Risieri (Eds.): *Francisco Romero. Maestro de la Filosofía Latinoamericana*. Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía, pp. 131-139.
- OCAMPO, Victoria (1951): *El viajero y una de sus sombras. Keyserling en mis memorias*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- ORGAZ, Jorge (1966): "Discurso pronunciado por el Señor Rector de la Universidad Nacional de Córdoba, Dr. Jorge Orgaz". En: *Homenaje a Fritz-Joaquim von Rintelen*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 19-22.
- ORTEGA Y GASSET, José (1958): *Meditación del pueblo joven*. Buenos Aires: Biblioteca de la Revista de Occidente, Emecé.
- ____ (1981): *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, Alianza.
- ____ (1996): *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires (1916 y 1928)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- PERÓN, Juan Domingo (1947): "Acto de homenaje tributado por las universidades argentinas al Presidente de la Nación". En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Cuarta época. Tomo I. Año I, N° 2-4, Buenos Aires: Departamento de Acción Social Universitaria, pp. 474-484.
- ____ (1949): *La comunidad organizada. Esbozo filosófico*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- PROBST, Juan (1953): *Herder in Argentinien*. Kitzingen am Main: Holzner-Verlag.
- PUCCIARELLI, Eugenio (1975): "Problemas del pensamiento argentino". En: *Cuadernos de Filosofía*, N° 22-23, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 7-28.
- QUILES, Ismael (1950): "La proyección final del existencialismo. El in-sistencialismo. Valoración de la filosofía existencial a través de sus últimas exigencias". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1084-1089.
- ____ (1988) [1949]: *El existencialismo. Sartre, Heidegger, Marcel, Lavelle*. Buenos Aires: Ediciones Depalma.
- RINTELEN, Fritz-Joachim von (1950): "Wert und Existenz". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1334-1340.

- _____. (1956): "El mundo trágico del presente". En: *Anais do Congresso Internacional de Filosofia de São Pablo*, Volumen II, San Pablo, Instituto Brasileiro de Filosofia, pp. 507-514.
- _____. (1966): "Discurso pronunciado por el Profesor Dr. Fritz-Joaquim von Rintelen". En: *Homenaje a Fritz-Joaquim von Rintelen*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 23-50.
- ROMERO, Francisco (1935): "Introducción". En: Schmidt-Koch, Ria (Ed.): *Filosofía alemana traducida al español*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, pp. 5-8.
- _____. (1938): "Alejandro Korn (1860-1936). Estudio preliminar". En: Korn, Alejandro, *Obras*. Volumen primero. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- _____. (1939): "Los límites de la teoría". En: *Sur*, N° 61, Buenos Aires: Editorial Sur, pp. 20-26.
- _____. (1948): "Meditación de Occidente". En: *Realidad. Revista de ideas*, N° 7, Buenos Aires, pp. 26-46.
- _____. (1952): *Sobre la Filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.
- _____. (1956): *Alejandro Korn, filósofo de la libertad*. Buenos Aires: Editorial Reconstruir.
- _____. (1960a): "Carta a Alfonso Reyes". En: Romero, Francisco: *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial Losada, pp. 111-117.
- _____. (1960b): "Transzendenz und Sinn. Programm einer Philosophie". En: Wisser, Richard (Comp.) *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium*. Tübingen: Max Niemayer, pp. 347-367.
- ROMERO, Francisco/VASALLO, Ángel/AZNAR, Luis (Eds.) (1940): *Alejandro Korn*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- SCHMIDT-KOCH, Ria (Ed.) (1935): *Filosofía alemana traducida al español*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- SEPICH, Juan Ramón (1949): *Las corrientes filosófico-espirituales en Latinoamérica, especialmente en Argentina*. Conferencia pronunciada en la Universidad de Maguncia. Mendoza: Archivo del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Universidad Nacional de Cuyo.
- _____. (1954): "Situación de Martin Heidegger en la filosofía". En: *Humanitas. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, N° 4, Universidad Nacional de Tucumán, pp. 15-112.
- SOLERO, Francisco (1953): "Prólogo". En: Kusch, Rodolfo. *La seducción de la barbarie. Análisis de un Continente Mestizo*. Buenos Aires: Editorial Raigal, pp. 7-12.
- SZILASI, Wilhelm (1950): "La philosophie allemande actuelle". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 493-502.
- VIRASORO, Miguel Ángel (1950): "Existencia y dialéctica". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1094-1099.
- _____. (1954). "Palabras Liminares". En: *Logos. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, N° 10-11, Ministerio de Educación, Buenos Aires, pp. 7-8.
- VIRASORO, Rafael (1950): "El problema moral en la filosofía de Heidegger". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1100-1105.

- WAGNER DE REYNA, Alberto (1947): "Fin de Era". En: *Realidad. Revista de Ideas*, N° 2, Buenos Aires, pp. 229-246.
- _____ (1948): "Nota de Traductor a 'Carta sobre el Humanismo' de Martin Heidegger". En: *Realidad. Revista de Ideas*, N° 7, Buenos Aires, p. 1.
- WAISMANN, Abraham (1966): "Discurso de presentación pronunciado por el profesor Doctor Abraham Waismann". En: *Homenaje a Fritz-Joaquim von Rintelen*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 7-18.
- WEIL, Félix (2010): *El enigma argentino*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- WELTE, Bernhard/HEIDEGGER, Martin (2003): *Briefe und Begegnungen*. Stuttgart: Klett-Cotta.

FUENTES SECUNDARIAS

- ABELLÁN, José Luis (2001): *José Gaos*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- AGOLIA, Rodolfo (1964): "Coriolano Alberini en la cultura y el pensamiento argentinos". En: *Revista de Filosofía*, N° 12-13, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, pp. 75-82.
- AGUIRRE, Alfredo Armando (2008): "La ciudad Mestiza". En: *Agenda de Reflexión*, N° 446. <<http://www.agendadereflexion.com.ar/2008/06/08/446-la-ciudad-mestiza/>> (24.11.2012).
- ALATAS, Syed Farid (2003): "Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences". En: *Current Sociology*, N° 6, pp. 599-613.
- ALTAMIRANO, Carlos/SARLO, Beatriz (1983): *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- _____ (2002): "Ideologías políticas y debate cívico". En: Torre, Juan Carlos (Dir.) *Los años peronistas (1943-1955)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, pp. 207-255.
- _____ (Comp.) (2008): *Historia de los intelectuales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Katz.
- _____ (Ed.) (2010): *Historia de los intelectuales en América Latina II. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Katz.
- _____ (2013): "Intelectuales: nacimiento y peripecia del un nombre". En: *Nueva Sociedad*, N° 145, Buenos Aires, pp. 38-53.
- ARDAO, Arturo (2001): "La idea de inteligencia en Francisco Romero". En: Speroni, José Luis (Ed.): *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*. Buenos Aires: Edivérn, pp. 151-166.
- ARDAO, Arturo/CAPPELLETTI, Ángel/FRONDIZI, Risieri (Eds.) (1983): *Francisco Romero. Maestro de la Filosofía Latinoamericana*. Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía, pp. 131-139.
- BARBA, Enrique (2005): *La universidad nacional de La Plata en el centenario de su nacionalización*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- BARCELÓ, Joaquín (2008): "La experiencia iberoamericana de Ernesto Grassi". En: Grassi, Ernesto. *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*. Barcelona: Anthropos Editorial, pp. XVI-XXIV.

- BARCO, Oscar del (2009): "Prólogo. Vicente Fatone, el desconocido". En: Fatone, Vicente: *Mística y Religión*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 9-32.
- BEIGEL, Fernanda (2013): "Centros y periferias en la circulación internacional de conocimiento". En: *Nueva Sociedad*, N° 245, Caracas: Editorial Nueva Sociedad, pp. 110-123.
- BELLO, Carlos del/BARSKY, Osvaldo/GIMÉNEZ, Graciela (2007): *La Universidad Privada Argentina*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- BEORLEGUI, Carlos (2004): *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la indentidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BIAGINI, Hugo (1985a): *Panorama filosófico argentino*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- ____ (1985b): "Ortega en la Argentina". En: *Todo es Historia*, N° 220, Buenos Aires, pp. 38-49.
- ____ (1989): *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- ____ (1999): *La universidad de La Plata y el Movimiento Estudiantil. Desde sus orígenes hasta 1930*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- ____ (Comp.) (2000): *La reforma universitaria. Antecedentes y Consecuentes*. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- BIRLE, Peter (2010): "Die politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Beziehungen zwischen Deutschland und Argentinien". En: Birle, Peter/Boedemer, Klaus/Pagni, Andrea (Comp.): *Argentinien heute*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 261-274.
- BLANCO, Alejandro (2006): *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ____ (2007): "La temprana recepción de Max Weber en la sociología argentina". En: *Perfiles Latinoamericanos*, N° 30, México, D.F.: CLACSO, pp. 9-38.
- BOEHM, Rudolf (2005): "L'être et le temps d'une traduction". En: *Studia Phaenomenologica*, Vol. 5, Bucarest: Romanian Society for Phenomenology, pp. 101-104.
- BORGES, Jorge Luis/FERRARI, Osvaldo (1998): *Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari en diálogo*, Tomo II. Buenos Aires: Sudamericana.
- BOURDIEU, Pierre (1991): *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- ____ (1997): *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- ____ (1998): *La distinción. Criterio y bases del gusto*. Madrid: Taurus.
- ____ (2002): "Les conditions sociales de la circulation internationale des idées". En: *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 145, Paris: Seuil, pp. 3-8.
- BUCHBINDER, Pablo (1997): *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- ____ (2000): "El movimiento reformista de 1918: una aproximación desde la historia interna de las instituciones universitarias". En: *Ibero-Amerikanisches Archiv. Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte*, Berlin, 1.-2. Jahrgang, pp. 27-58.
- ____ (2005): *Historia de las Universidades Argentinas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ____ (2008): *¿Revolución en los claustros? La Reforma Universitaria de 1918*. Buenos Aires: Sudamericana.

- _____. (2012): *Los Quesada, letras, ciencias y política en la Argentina, 1850-1934*. Buenos Aires: Edhasa.
- BUJALDÓN DE ESTEVES, Lila (2006): *Anuario Argentino de Germanística*. Número especial 1, Buenos Aires: Asociación Argentina de Germanistas.
- BUNGE, Mario (2001): "Recuerdo de Francisco Romero". En: Speroni, José Luis (Ed.): *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo xx*. Buenos Aires: Edivérn, pp. 175-182.
- CACUZZA, Héctor Rubén (1997): *Estudios de historia de la educación durante el primer Peronismo (1943-1955)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján.
- CAIMARI, Lila (2010): *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Emecé.
- CAMPOMAR, Marta (2003): *Ortega y Gasset en "La Nación"*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- CANILLA, Flavio (Ed.) (2007): *Argentina-Alemania: un recorrido a lo largo de 150 años de relaciones bilaterales*. Buenos Aires: Embajada de la República Federal de Alemania.
- CAPPELLETTI, Ángel (2000): *Filosofía argentina del siglo xx*. Santa Fe: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- CARDOSO, Fernando Henrique/FALETTO, Enzo (1967): *Desarrollo y dependencia en América Latina: ensayo de interpretación sociológica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CARPIO, Adolfo (2001): "Una coincidencia de fondo". En: Speroni, José Luis (Ed.): *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo xx*. Buenos Aires: Edivérn, pp. 185-192.
- CARRERAS, Sandra (2004): "Die Quesada-Bibliothek kommt nach Berlin". En: Carreras, Sandra/Maihold, Günther (Comp.): *Preußen und Lateinamerika. Im Spannungsfeld von Kommerz, Macht und Kultur*. Münster: Lit, pp. 305-320.
- _____. (2009): "Dossier: Migrantes de origen alemán en Argentina: identificaciones y transferencias". En: *Iberoamericana*, N° 33, pp. 85-88.
- CARRERAS, Sandra/TARCUS, Horacio/ZELLER, Jessica (Eds.) (2008): *Los socialistas alemanes y la formación del movimiento obrero argentino. Antología del Vorwärts (1886-1901)*. Buenos Aires: Cedinci Editores.
- CATURELLI, Alberto (1962): *La filosofía en la Argentina actual*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1997): "Meditaciones del Quijote o el estilo del héroe". En: Molinuevo, José Luis (Ed.): *Ortega y la Argentina*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 27-48.
- CESARE, Donatella Di (2009): *Gadamer: ein philosophisches Porträt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- CHICOTE, Gloria/GARCÍA, Miguel Ángel (2009): "La cultura de los márgenes devenida en objeto de la ciencia: Robert Lehmann-Nitsche en la Argentina". En: *Iberoamericana*, N° 33, pp. 103-120.
- CHIROLEU, Adriana/MARQUINA, Mónica (Comp.) (2009): *A 90 años de la Reforma Universitaria: memorias del pasado y sentidos del presente*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- CIRIA, Alberto/SANGUINETTI, Horacio (1983): *La Reforma Universitaria*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- CORTÉS-BOUSSAC, Andrea (2007): "Heidegger en Latinoamérica". En: *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nueva León*, Año 34. Vol. I, Monterrey, pp. 75-97.
- CUNEO, Dardo (Comp.) (1980): *La reforma universitaria*. Caracas: Editorial Biblioteca Ayacucho.
- DAVID, Guillermo (2004): *Carlos Astrada. La filosofía Argentina*. Buenos Aires: Ediciones el Cielo Por Asalto.
- ____ (2007): "El numen pampero. El debate entre Carlos Astrada y Ernesto Grassi sobre la historicidad de la naturaleza". En: Astrada, Carlos. *Metafísica de la Pampa*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, pp. 159-174.
- DELANNOY, Franck (2006): "Gadamers frühes Denken und der Nationalsozialismus". En: Heinz, Marion/GRETIC, Goran (Eds.): *Philosophie und Zeigeist im Nationalsozialismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 327-351.
- DESSAU, Adalbert (1987): *Politisch-ideologische Strömungen in Lateinamerika. Historische Tradition und aktuelle Bedeutung*. Berlin: Akademie Verlag.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo (2001): *El pensamiento latinoamericano del siglo XX: Entre modernización e identidad. Tomo I: Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires: Biblos.
- DEVOTO, Fernando (2005): "Atilio Dell'Oro Maini y los avatares de una generación de intelectuales católicos del centenario a la década de 1930". En: *Prismas*, N° 9, Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes, pp. 187-204.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo (1977): "Martin Heidegger en las letras españolas. Nota Bibliográfica". En: *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 133-156.
- DIEGO, José Luis de (2006): *Editores y políticas editoriales en Argentina 1880-2000*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- DONNANTUONI MORATTO, Mauro (2009): "La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la tercera posición". En: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 40, La Plata: Universidad Nacional de La Plata, pp. 21-62.
- ____ (2012): "Carlos Astrada y la idea de un humanismo nacional". En: Mailhe, Alejandra (Comp.): *Pensar el otro / pensar la nación. Intelectuales y cultura popular en Argentina y América Latina*. La Plata: Al Margen, pp. 170-202.
- DOTTI, Jorge (1990): *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*. Buenos Aires: Puntosur.
- ____ (1992): *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- ____ (2000): *Carl Schmitt en Argentina*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- ____ (2008): "Respuesta a la breve encuesta sobre el concepto de recepción". En: *Seminario sobre recepción de ideas*. Buenos Aires: IDES/CeDInCi.
- DUSSEL, Enrique (1975): *La Filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica*. Ponencia presentada en agosto de 1975 en el I Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia, México.
- DUSSEL, Enrique/MENDIETA, Eduardo/BOHÓRQUEZ, Carmen (Eds.) (2011): *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" [1300-2000]*. México, D.F.: Siglo XXI.

- ESPINOZA CORONEL, Rosa María (2011): "Nimio de Anquín (1896-1979)". En: Dussel, Enrique/Mendieta, Eduardo/Bohórquez, Carmen (Eds.): *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" [1300-2000]*. México, D.F.: Siglo XXI, pp. 870-871.
- ESTIÚ, Emilio (1961): "Korn y Alberini frente al positivismo en la Argentina". En: *Revista de la Universidad*, N° 13, La Plata: Universidad Nacional de La Plata, pp. 11-22.
- ETTE, Ottmar/HEYDENREICH, Titus (Eds.) (2000): *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de Ariel*. Frankfurt am Main: Vervuert.
- FARÍAS, Víctor (1989): *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- FARRÉ, Luis (1958): *Cincuenta años de filosofía en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Peuser.
- FARRÉ, Luis/LÉRTORA MENDOZA, Celina A. (1981): *La filosofía en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial DOCENCIA - Proyecto CINAÉ.
- FAYE, Emmanuel (2005): *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*. Berlin: Matthes & Seitz.
- FEINMANN, José Pablo (2005): *La sombra de Heidegger*. Buenos Aires: Seix Barrial.
- _____ (2010): *Peronismo. Filosofía política de una persistencia argentina*. Buenos Aires: Planeta.
- FINOCCHIO, Silvia (2001): *Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Documentos y notas para su historia*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- FIORUCCI, Flavia (2011): *Intelectuales y Peronismo 1945-1955*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (1985): *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- _____ (1992): "Philosophie". En: Werz, Nikolaus (Ed.): *Handbuch der deutschsprachigen Lateinamerikakunde*. Freiburg i. Br.: Arnold Bergstraesser Institut, pp. 333-370.
- _____ (2000): "Para un balance crítico de la filosofía Iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, N° 17, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 117-132.
- _____ (2005): *Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- FUCHS, Anneliese (2001): "Un testimonio de su esposa Anneliese". En: Speroni, José Luis (Ed.): *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo xx*. Buenos Aires: Evidén, p. 168.
- GARCÍA, Luis Ignacio (2006): "La modernidad en disputa: la Escuela de Frankfurt en la Argentina". En: Biagini, Hugo/Roig, Arturo (Dir.): *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo xx. Tomo II: Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 111-140.
- _____ (2009): "Entretelones de una estética operatoria. Luis Juan Guerrero y Walter Benjamin". En: *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 13, Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes, pp. 89-113.
- _____ (2010a): "La crítica entre culturas. El problema de la 'recepción' en el ensayo latinoamericano". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, N° 27, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 55-78.

- _____. (2010b): "Después de la muerte del arte. Una teoría crítica de la cultura en la Estética operatoria de Luis Juan Guerrero". En: Mailhe, Alejandra (Comp.): *Pensar el otro / pensar la nación. Intelectuales y cultura popular en Argentina y América Latina*. La Plata: Al Margen, pp. 203-241.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco (1980): "Vicente Fatone y la filosofía de la religión en la Argentina". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, N° 13, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 25-40.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (2000): *El velo de la ilusión. Apuntes sobre una vida argentina y su realidad política*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GERCHUNOFF, Pablo/LLACH, Lucas (1998): *El ciclo de la ilusión y el desencanto. Un siglo de políticas económicas argentinas*. Buenos Aires: Ariel.
- GERMANI, Gino (1955): *La estructura social de la Argentina: análisis estadístico*. Buenos Aires: Raigal.
- GIL VILLEGAS, Francisco (1996): *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- GINGRAS, Yves (2002): "Les formes spécifiques de l'internationalité du champ scientifique". En: *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 141-142, Paris: Seuil, pp. 31-45.
- GLIECH, Oliver (2008): "Argentinier in Deutschland (1900-1945)". En: Meding, Holger/Ismar, Georg (Eds.): *Argentinien und das Dritte Reich. Mediale und reale Präsenz, Ideologietransfer, Folgewirkungen*. Berlin: Wiss. Verlag, pp. 39-56.
- GONZÁLEZ, Horacio (2010): *Ecos alemanes en la historia: contribución crítica de la Biblioteca Nacional para la Feria del Libro de Frankfurt*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- GOÑI, Uki (1998): *Perón y los alemanes: la verdad sobre el espionaje nazi y los fugitivos del Reich*. Buenos Aires: Sudamericana.
- _____. (2002): *La auténtica Odessa: la fuga nazi a la Argentina de Perón*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- GRACIA, Jorge (Ed.) (1980): *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*. Río Piedras: Editorial Universitaria.
- GRACIANO, Osvaldo (1998): "Docencia, historiografía y Universidad en la Argentina peronista". En: Zarrilli, Adrián/Gutiérrez, Talía/Graciano, Osvaldo (Eds.): *Los estudios históricos en la Universidad Nacional de La Plata (1905-1990). Tradición, renovación y singularidad*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, pp. 81-139.
- _____. (2008): *Entre la torre de marfil y el compromiso político. Intelectuales de izquierda en la Argentina (1918-1955)*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- GRONDIN, Jean (1999): *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- GROSS, Neil/FLEMING, Crystal (2012): "Academic Conferences and the Making of Philosophical Knowledge". En: Camic, Charles/Gross, Neil/Lamont, Michèle (Eds.): *Social Knowledge in the Making*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 151-179.
- GUARIGLIA, Osvaldo (1989): "Heidegger y el fascismo". En: *Punto de Vista. Revista de Cultura*, N° 34, Buenos Aires, pp. 17-21.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio (1962): *Historia de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.

- _____ (1995): *Argentina en el callejón*. Buenos Aires: Ariel.
- _____ (2001): "El recuerdo de Francisco Romero". En: Speroni, José Luis (Ed.): *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*. Buenos Aires: Evidé, pp. 233-235.
- _____ (2005): *La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930 y 1945*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HOLTZ, Menja (2012): *Wissenschaftsaustausch als hierarchisierter Transfer. Lateinamerikanische Promotionen in Deutschland*. Baden-Baden: Nomos.
- IBARLUCÍA, Ricardo (2008): "Luis Juan Guerrero. El filósofo ignorado. Estudio preliminar". En: Guerrero, Luis Juan: *Estética operatoria en sus tres dimensiones. Revelación y acogimiento de la obra de arte*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 9-68.
- ISMAR, Georg (2006): *Der Pressekrieg: argentinisches Tageblatt und deutsche La Plata Zeitung 1933-1945*. Berlin: Wiss. Verlag.
- JALIF DE BERTRANOU, Clara (1985): "Max Scheler y los estudios de ética en la Argentina". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, N° 3, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 53-68.
- _____ (2004): "Coriolano Alberini ante la condición humana". <<http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/alberini.htm>> (15.01.2015).
- JAMES, Daniel (1990): *Resistencia e integración: el peronismo y la clase trabajadora argentina (1946-1976)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- JANICAUD, Dominique (2001): *Heidegger en France. I. Récit*. Paris: Albin Michel.
- KARADY, Victor (2002): "La migration internationale d'étudiants en Europe 1890-1940". En: *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 145, Paris: Seuil, pp. 47-60.
- KEIM, Wiebke (2008): *Vermessene Disziplin: zum kontrahegemonialen Potenzial afrikanischer und lateinamerikanischer Soziologien*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- KLENGEL, Susanne (2011): *Die Rückeroberung der Kultur. Lateinamerikanische Intellektuelle und das Europa der Nachkriegsjahre (1945-1952)*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- _____ (2012): "Intellektuelle in Kultur und Politik Hispanoamerikas". En: Born, Joachim/Folger, Robert/Laferl, Christopher/Pöll, Bernhard (Eds.): *Handbuch Spanisch. Sprache, Literatur, Kultur, Geschichte in Spanien und Hispanoamerika*. Berlin: Erich Schmidt, pp. 629-634.
- KROTSCH, Pedro (1990): "Política educativa y poder social en dos tipos de regímenes políticos: hipótesis acerca del papel de la Iglesia católica argentina". En: *Propuesta educativa*, N° 2, Buenos Aires: FLACSO, pp. 53-63.
- KRUMPEL, Heinz (1992): *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*. Berlin: Akademie Verlag.
- _____ (1999): *Die deutsche Philosophie in Mexiko. Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- _____ (2006): *Philosophie und Literatur in Lateinamerika, 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

- LEOCATA, Francisco (2001): "Ubicación de Francisco Romero en la historia filosófica argentina". En: Speroni, José Luis (Ed.): *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*. Buenos Aires: Edivérn, pp. 185-192.
- LLANOS, Alfredo (1962): *Carlos Astrada*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- LÓPEZ CAMPILLO, Evelynne (1972): *La "Revista de Occidente" y la formación de minorías (1923-1936)*. Madrid: Taurus.
- MAGNONE, Carlos/WARLEY, Jorge (1984): *Universidad y peronismo (1946-1955)*. Buenos Aires: CEAL.
- MAHR, Günther (2000): *Die Philosophie als Magd der Emanzipation: eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig*. Mainz: Concordia Reihe Monographien.
- MAILHE, Alejandra (2010): "Los sectores populares y la cultura popular en el ensayismo de Ezequiel Martínez Estrada, 1950-1960". En: Mailhe, Alejandra (Comp.): *Pensar el otro / pensar la nación. Intelectuales y cultura popular en Argentina y América Latina*. La Plata: Al Margen, pp. 285-300.
- MALIANDI, Ricardo (1968): "Der Einfluss der deutschen Philosophie der Gegenwart in Argentinien". En: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 22, H. 1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 100-111.
- (1992): "Heidegger in Lateinamerika". En: Papenfuss, Dietrich/Pöggeler, Otto (Eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 3. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 199-209.
- (2012): "En Filosofía hay que agradecer las objeciones. Entrevista a Ricardo Maliandi, por Nicolás Zavadvker". En: *Prometeica*, N° 6, Buenos Aires, pp. 109-120. <<http://www.prometeica.com.ar/pmt6/pmt6-maliandi.pdf>> (24.11.2012).
- MALIANDI, Ricardo/FERNÁNDEZ, Graciela (2009): *Valores blasfemos. Diálogos con Heidegger y Gadamer*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- MALLIMACCI, Fortunato (1996): "Catolicismo y militarismo en argentina (1930-1983)". En: *Revista de Ciencias Sociales*, N° 4, Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes, pp. 181-218.
- MARESCA, Silvio Juan (2008): *Perón y la filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma (1999): "Textos y contextos del caso Heidegger". En: *Res pública*, N°3, Murcia: Universidad de Murcia, pp. 169-182.
- MATURO, Graciela (2009): "Un mensaje humanista para América Latina. Testimonio y reflexión sobre el Congreso de Filosofía de 1949". En: *Comunicación a las Jornadas de homenaje a "Sesenta años del Congreso de Filosofía de 1949"*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- MEDIN, Tzvi (1994): *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- MIGNOLO, Walter (Comp.) (2001): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Del Signo.
- MIRÓ QUESADA, Francisco (1974): *Despertar y proyecto de filosofar latinoamericano*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- MOLINUEVO, José Luis (Comp.) (1997): *Ortega y la Argentina*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- MONTENEGRO, Adelmo (1984): *Saúl Taborda*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- MUES DE SCHRENK, Laura (1994): "Prólogo". En: Gaos, José: *Obras Completas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MURMIS, Miguel/PORTANTIERO, Juan Carlos (1971): *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- NÁPOLI, Carlos (2008): *Los científicos nazis en la Argentina*. Buenos Aires: Edhasa.
- NAVARRO, Karlos/GERNSTEMBERG, Birgit (2002): *Introducción a la historia del pensamiento latinoamericano*. Managua: Fondo Editorial CIRA.
- NAVARRO, Mina Alejandra (2009): *Los jóvenes de la "Córdoba libre!" Un proyecto de regeneración moral y cultural*. México, D.F.: Nostromo.
- (2013): *La heterodoxia de Saúl Taborda. Contribución a la discusión de pensadores de "frontera" y de procesos de heterodoxia intelectual en América Latina*. México, D.F.: Nostromo.
- NEIBURG, Federico (1998): *Los intelectuales y la invención del peronismo. Estudios de antropología social y cultural*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- ORLY, Pascal/SIRINELLI, Jean-François (2004): *Les intellectuels en France: de l'affaire Dreyfus à nos jours*. Paris: Perrin.
- OROZCO, Teresa (1995): *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*. Hamburg: Argument Verlag.
- OTT, Hugo (1992): *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus.
- OVIDEO, Gerardo (2010): "Rastros de Hierro. Notas para un itinerario de la recepción de Hans Freyer en la Argentina". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, N° 27, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 79-92.
- PAGNI, Andrea (2013): *Translating Travels: Reisebericht als Übersetzung, Reiseberichte in Übersetzung*. Conferencia pronunciada en el marco de la Ringvorlesung "Reisen, Wissen, Wissenschaft: Zirkulationen des Wissens" (24.04.2013) en la Universidad de Rostock.
- PALMER, Richard (2002): "A Response to Richard Wolin on Gadamer and the Nazis". En: *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 10, Issue 4, London: Routledge, pp. 467-482.
- PANELLA, Claudio/RAANAN, Rein (Comp.) (2008): *Peronismo y prensa escrita: abordajes, miradas e interpretaciones nacionales y extranjeras*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- PAS, Hernán (2010): "Ezequiel Martínez Estrada y la tradición en y del ensayo de interpretación nacional". En: Mailhe, Alejandra (Comp.): *Pensar el otro /pensar la nación. Intelectuales y cultura popular en Argentina y América Latina*. La Plata: Al Margen, pp. 262-284.
- PAULUS, Manuel (2010): "Die diplomatischen Beziehungen seit dem Ersten Weltkrieg". En: Birle, Peter (Ed.): *Die Beziehungen zwischen Deutschland und Argentinien*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 97-115.
- PÉREZ LINDO, Augusto (1969): *Universidad, política y sociedad*. Buenos Aires: EUDEBA.

- PETER, Anton (1997): *Enrique Dussel, Offenbarung Gottes im Anderen*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- PETTIGREW, David/RAFFOUL, François (Eds.) (2008): *French interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception*. New York: State University of New York Press.
- PIGLIA, Ricardo (2001): *Respiración artificial*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- PIÑEIRO INÍGUEZ, Carlos (2006): *Pensadores latinoamericanos del siglo xx. Ideas, Utopía y destino*. Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberoamericana.
- (2010): *Perón, la construcción de un ideario*. Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberoamericana.
- PLOTKIN, Mariano (1994): *Mañana es San Perón*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- (2003): *Freud en las pampas: orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- PÖGGELER, Otto (1999): *Heidegger und seine Zeit*. München: Fink.
- PORTANTIERO, Juan Carlos (1978): *Estudiantes y política en América Latina: El proceso de la reforma universitaria (1918-1938)*. México, D.F.: Siglo XXI.
- PRESAS, Mario (2001): “El hombre y la cultura en Romero”. En: Speroni, José Luis (Ed.): *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo xx*. Buenos Aires: Evidé, pp. 299-309.
- PRÓ, Diego (1960): *Coriolano Alberini*. Buenos Aires: Imprenta López.
- (Comp.) (1981): *Epistolario de Coriolano Alberini*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- PRONKO, Marcela (2000): *El Peronismo en la Universidad*. Buenos Aires: Eudeba.
- PUIGGRÓS, Adriana (2003): *Dictaduras y utopías en la historia reciente de la educación argentina [1955-1983]*. Buenos Aires: Galerna.
- QUESADA, Julio (2008): “Filosofía y nazismo en Heidegger: lo que olvida la exégesis ortodoxa española”. En: *Thémata. Revista de Filosofía*, N° 40, Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 209-223.
- RAMAGLIA, Dante (2007): “Apropiación crítica de Hegel en la filosofía argentina contemporánea”. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, N° 24, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 121-137.
- RANEA, Alberto Guillermo (1993): “Übersetzung und kulturelle Rahmenbedingungen in der Rezeption der deutschsprachigen Philosophie in Argentinien”. En: Frank, Armin Paul/Maaß, Kurt-Jürgen/Paul, Fritz/Turk, Horst (Comp.): *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen. Geisteswissenschaftliches und literarisches Übersetzen im internationalen Kulturaustausch*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, pp. 849-859.
- (2002): “Una biblioteca y su sombra, 1916-1936: La vida intelectual de entreguerras en el reflejo de los libros y el pensamiento de Alejandro Korn”. En: *Saber y Tiempo. Revista de Historia de la Ciencia*, N° 14, San Martín: Universidad Nacional de San Martín, pp. 119-136.
- (2005): “La lengua del paraíso: conflictos recurrentes en las humanidades en la historia de la Universidad Nacional de La Plata”. En: *Saber y Tiempo. Revista de Historia de la Ciencia*, N° 20, San Martín: Universidad Nacional de San Martín, pp. 137-156.

- REBOK, Sandra (Ed.) (2010): *Traspasar Fronteras. Un siglo de intercambio científico entre España y Alemania*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RECALDE, Aritz (2007): *Universidad y liberación nacional*. Buenos Aires: Nuevos Tiempos.
- RICHARD, Nelly (1991): "Periferias culturales y descentramientos postmodernos". En: *Punto de vista. Revista de Cultura*, N° 40, Buenos Aires, pp. 5-6.
- ROCCA, José Carlos (2001): *Alejandro Korn y su entorno*. La Plata: Gráfica Dasa.
- ROCK, David (1977): *El radicalismo argentino: 1890-1930*. Buenos Aires: Amorroutu.
- ROCKMORE, Tom (1995): *Heidegger and french philosophy. Humanism, antihumanism and being*. New York: Routledge.
- RODRÍGUEZ, Armando (1978): "El pensamiento filosófico del Dr. Juan Ramón Sepich. Segunda Parte". En: *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, Tomos x-xi, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 151-176.
- ____ (1984): "El pensamiento filosófico del Dr. Ismael Quiles". En: *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* (nueva época) Volumen I, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 61-73.
- RODRÍGUEZ ALCALÁ, Hugo (1954): *Francisco Romero, 1891: vida y obra, bibliografía, antología*. New York: Columbia University.
- RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, Norberto (1960): *Alejandro Korn y el problema de la cultura nacional*. La Plata: Cuadernos de Extensión Universitaria, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata.
- ____ (1986): "Alejandro Korn: Pensamiento filosófico y militancia política". En: *Revista de filosofía y teoría política*, N° 26-27, La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- ROIG, Arturo (1993): *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- ____ (2001): "Prólogo. Una tarea inacabada y siempre urgente". En: Devés Valdés, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano del siglo xx: Entre modernización e identidad. Tomo I: Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires: Biblos, pp. 9-12.
- ____ (2006): *Los krausistas argentinos*. Buenos Aires: Ediciones el Andariego.
- RONSINO, Hernán (2013): *Lumbre*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- RUKSER, Udo (1958): *Goethe in der spanischen Welt*. Stuttgart: Metzler.
- ____ (1962): *Nietzsche in der Hispania. Ein Beitrag zur hispanischen Kultur und Geistesgeschichte*. München: Francke.
- RUVITUSO, Clara (2009): "Política universitaria y campo académico. Un estudio centrado en la trayectoria del área de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (1920-1946)". Tesis de Licenciatura. La Plata: Departamento de Sociología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- ____ (2010): "Pensamiento filosófico, inserción universitaria e idearios políticos en Alejandro Korn y Coriolano Alberini". En: Soprano, Germán/Frederic, Sabina/Graciano, Osvaldo (Eds.): *El Estado argentino y las profesiones liberales, académicas y armadas*. Buenos Aires: Prohistoria, pp. 113-140.

- RUVITUSO, Clara/SOPRANO, Germán (2009): "Gobierno universitario, enseñanza e investigación entre el movimiento de la Reforma y el primer peronismo. Un análisis comparado de grupos académicos de ciencias humanas y naturales en la Universidad Nacional de La Plata. 1920-1955". En: Chiroleu, Adriana/Marquina, Mónica (Comp.): *A 90 años de la Reforma Universitaria: memorias del pasado y sentidos del presente*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 37-68.
- SAÍTA, Silvia (2004): "Modos de pensar lo social. Ensayo y sociedad en la Argentina". En: Neiburg, Federico/Plotkin, Mariano (Comps.): *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*. Buenos Aires: Paidós, pp. 107-145.
- SÁNCHEZ, Néstor Hugo (1982): "El pensamiento metafísico del Pbro. Dr. Juan R. Sepich". En: *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, Tomo xv, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 62-114.
- SARLO, Beatriz (1988): *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ____ (2001): *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel Historia.
- SCARFÓ, Daniel (2010): "Prólogo". En: Weil, Félix: *El enigma argentino*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, pp. 1-10.
- SCHÖNWALD, Matthias (1998): *Deutschland und Argentinien nach dem Zweiten Weltkrieg. Politische und wirtschaftliche Beziehungen und deutsche Auswanderung 1945-1955*. Paderborn: Schöningh.
- SCHÖPFER, Hans (1979): *Lateinamerikanische Befreiungstheologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- SEEMAN, Silke (2002): *Die politischen Säuberungen des Lehrkörpers der Freiburger Universität nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs (1945-1957)*. Freiburg i. Br.: Rombach-Verlag.
- SIGAL, Silvia (2002a): "Intelectuales y peronismo". En: Torre, Juan Carlos (Dir.): *Los años peronistas (1943-1955)*. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 481-522.
- ____ (2002b): *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina.
- SOBOCZYNSKI, Adam (2015): "Was heißt 'N.Soz.'?". En: *Die Zeit* N°13, 26.03.2015, p. 43.
- SOPRANO, Germán (2009): "Política, instituciones y trayectorias académicas en la universidad argentina. Antropólogos y antropología en la Universidad Nacional de La Plata entre las décadas de 1930 y 1960". En: Marquina, Mónica/Mazzola, Carlos/Soprano, Germán (Comps.): *Políticas, instituciones y protagonistas de la universidad argentina*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 111-152.
- SOUTHWELL, Myriam (2003): *Psicología experimental y ciencias de la educación. Notas de historia y fundaciones*. La Plata: EDULP.
- STEGE, Hanns-Albert (1992): "Historische Kulturanthropologie". En: Werz, Nikolaus (Ed.): *Handbuch der deutschsprachigen Lateinamerikakunde*. Freiburg i. Br.: Arnold Bergstraesser Institut, pp. 333-370.
- SVAMPA, Maristella (2006): *El dilema argentino: civilización o barbarie*. Buenos Aires: Taurus.
- TARCUS, Horacio (2007): *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- TCACH, César (2009): "La derecha ilustrada: Carlos Ibarguren, Nimio de Anquín y Lisandro Novillo Sarabia (h)". En: *Revista Estudios Digital*, N° 22, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 127-136.

- TERÁN, Oscar (1986): *En busca de la ideología argentina*. Buenos Aires: Catálogos Editora.
- ____ (1990): "Intelectuales y política en la Argentina 1956-1966". En: *Punto de vista. Revista de Cultura*, N° 37, Buenos Aires, pp. 18-22.
- ____ (1991): *Nuestros años sesentas*. Buenos Aires: Puntosur.
- ____ (2009): *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 257-280.
- TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos (1961): *La Filosofía en la Argentina*. Washington: Editorial Unión Panamericana.
- ____ (2001): "Francisco Romero y Coriolano Alberini, o historia de dos congresos". En: Speroni, José Luis (Ed.): *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*. Buenos Aires: Evidén, pp. 328-331.
- TORRE, Juan Carlos (1990): *La vieja Guardia Sindical y Perón: Sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- TRAINE, Martín (1994): *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung.
- ____ (1995): "Zwischen Niedergang und Hoffnung. Deutsche Kulturkritik und ihre Rezeption in Argentinien zwischen den Weltkriegen". En: Meding, Holger (Comp.): *Nationalsozialismus und Argentinien*. Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 31-50.
- VÁZQUEZ, Juan Adolfo (1965): *Antología Filosófica Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Eudeba.
- VÁZQUEZ, María Celia (Coord.) (2011): *Intervenciones intelectuales en el contexto del peronismo clásico*. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur.
- VEZZETTI, Hugo (1996): *Aventuras de Freud en el país de los argentinos. De José Ingenieros a Enrique Pichón-Rivière*. Buenos Aires: Paidós.
- WALDMANN, Peter (2008): *El peronismo. 1943-1955*. Buenos Aires: Ediciones del Libertador.
- WAMBA GAVIÑA, Graciela (1993): "La recepción de Walter Benjamin en Argentina". En: Massuh, Gabriela/Fehrmann, Silvia (Comps.): *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura*. Buenos Aires: Alianza Editorial/Goethe-Institut Buenos Aires, pp. 201-214.
- WEINBERG, Liliana (1992): *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del Martín Fierro*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México.
- ____ (Coord.) (2010): *Estrategias del pensar I y II. Ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo XX*. México D.F.: Universidad Autónoma de México.
- WERNER, Michael/ZIMMERMANN, Bénédicte (2004): "Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité". En: *Le genre humain*, N° 42, Paris: Seuil, pp. 15-49.
- WERZ, Nikolaus (1988): "Philosophie aus der Sicht der Marginalisierten. Ein Interview mit Leopoldo Zea". En: *Zeitschrift für Kulturaustausch*, N° 38, Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen, pp. 169-175.
- ____ (1991): *Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika*. Karlsruhe: Ernst Grässer.
- ____ (Ed.) (1992): *Handbuch der deutschsprachigen Lateinamerikakunde*. Freiburg i. Br.: Arnold Bergstraesser Institut.

- _____. (1995): *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- _____. (1996): "Die deutsch-argentinischen Beziehungen". En: Nolte, Detlev/Werz, Nikolaus (Eds.): *Argentinien. Politik, Wirtschaft, Kultur und Außenbeziehungen*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 297-312.
- _____. (2000): "El diagnóstico del tiempo en Curtius, Jaspers y Ortega". En: Salas, Jaime/Briesemeister, Dietrich (Eds.): *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 hasta 1936*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 75-90.
- _____. (2010): "Die wissenschaftliche Zusammenarbeit seit 1945". En: Birle, Peter (Ed.): *Die Beziehungen zwischen Deutschland und Argentinien*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 183-205.
- _____. (2011): "In Amerika und Europa - lateinamerikanische Intellektuelle". En: Burschel, Peter/Gallus, Alexander/Völkel, Markus (Eds.): *Intellektuelle im Exil*. Göttingen: Wallstein Verlag, pp. 149-175.
- _____. (2013): "América Latina-Europa: intelectuales en un mundo multipolar". En: *Nueva Sociedad*, N° 245, Buenos Aires, pp. 124-135.
- WIEMEL, Walter (Ed.) (1990): *Briefwechsel: 1923-1962*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- WINOCK, Michel (1997): *Le siècle des intellectuels*. Paris: Éditions du Seuil.
- WOLIN, Richard (2007): "Fascism and Hermeneutics: Gadamer and the Ambiguities of 'Inner Emigration'". En: Bialas, Wolfgang/Rabinbach, Anson (Eds.): *Nazi Germany and the humanities*. Oxford: Oneworld, pp. 101-139.
- ZABOROWSKI, Holger (2010): *Eine Frage von Irre und Schuld? Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- ZALAZAR, Daniel (1972): *Libertad y creación en los ensayos de Alejandro Korn*. Buenos Aires: Ediciones Noe.
- ZANATTA, Loris (1999): *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia, Ejército en los orígenes del peronismo 1943-1946*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ZARRILLI, Adrián/GUTIÉRREZ, Talía/GRACIANO, Osvaldo (Eds.) (1998): *Los estudios históricos en la Universidad Nacional de La Plata (1905-1990). Tradición, renovación y singularidad*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- ZE, Leopoldo (1945): *En torno a una filosofía americana*. México, D.F.: El Colegio de México.
- _____. (1953): *América como conciencia*. México, D.F.: Ediciones Cuadernos Americanos.
- _____. (1968): *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1983): "Romero y la normalidad filosófica". En: Ardao, Arturo/Cappelletti, Ángel/Frondizi, Risieri (Eds.): *Francisco Romero. Maestro de la Filosofía Latinoamericana*. Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía, pp. 171-181.
- ZIRIÓN QUIJANO, Antonio (2003): *La historia de la fenomenología en México*. Morelia, Michoacán: Red Utopía.
- ZUBIRÍA, Martín (1997): "Sobre la transformación de nuestro juicio acerca de la naturaleza del saber metafísico". En: *Philosophia*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 200-213.

Índice de personas

A

Abbagnano, Nicola: 110, 113, 166, 177, 239, 263
Abellán, José Luis: 66, 337
Agoglia, Rodolfo: 75, 87, 99, 100, 270, 286, 287, 337
Agosti, Héctor: 105, 113, 331
Aguirre, Alfredo Armando: 142, 337
Agulla, Juan Carlos: 294
Alatas, Syed Farid: 36, 337
Alberdi, Juan José: 78, 79, 85, 242, 340
Alberini, Coriolano: 13, 15, 17, 28-31, 35, 48, 52-57, 60, 62, 63, 64, 69, 73-82, 88, 89, 98, 99, 100, 114, 150, 157, 159, 160-163, 166, 171, 172, 173, 176, 210, 237, 238, 242, 243, 244, 269, 270, 290, 292, 305, 310, 311, 312, 316, 322, 324, 329, 331, 332, 333, 337, 341, 343, 346, 347, 349
Alemann, Peter: 164, 174, 175, 191, 217, 225, 230, 240
Alonso, Amado: 66, 125
Altamirano, Carlos: 38, 39, 94, 132, 135, 193, 199, 206, 308, 337
Anquín, Nimio de: 71, 76, 89, 101, 103, 174, 176, 181, 182, 183, 236, 255, 257, 258, 265, 278, 286, 295, 298, 310, 318, 321, 322, 325, 331, 333, 341, 348
Aquino, Tomás de: 111
Ardao, Arturo: 126, 335, 337, 350
Aron, Robert: 102, 166, 265
Arrieta, Rafael Alberto: 51
Astrada, Carlos: 13, 15, 17, 18, 22, 31, 32, 35, 48, 55, 68, 69, 70, 71, 76, 77, 78, 88, 89, 95, 98, 100, 101, 102, 107, 108, 109, 110-115, 119, 120, 124, 127, 128, 133-142, 146, 147, 150, 151, 157, 159, 161, 163, 166, 177, 178, 179, 181-184, 187, 209, 210, 216, 227, 231, 232, 236, 237, 238, 245, 246, 250, 251, 255-264, 266, 267, 269-276, 278, 283, 284, 286, 287, 291, 292, 294, 297, 298, 305, 310, 312-318, 320, 321, 322, 324, 325, 329, 331, 332, 340, 344
Attwell de Veyga, Jorge Horacio: 99, 286
Avelino, Andrés: 163
Avellaneda, Nicolás: 79
Ayala, Francisco: 125

B

Babini, José: 283
Ballin, Günther: 64, 268
Barba, Enrique: 20, 23, 95, 337
Barceló, Joaquín: 261, 337

- Barsky, Osvaldo: 116, 288, 338
 Beaufret, Jean: 111, 334
 Beigel, Fernanda: 36, 338
 Bello, Carlos Del: 116, 288
 Benítez, Hernán: 23, 100, 101, 102, 151, 177, 180, 181, 258, 264, 284, 318, 325, 332
 Benjamin, Walter: 32, 72, 186, 290, 295, 341, 349
 Benz, Ernst: 139
 Beorlegui, Carlos: 29, 338
 Berdiaev, Nikolai: 209
 Berger, Gaston: 166, 249, 250, 255, 317, 332
 Bergson, Henri: 47, 76, 84, 157, 200, 273
 Biagini, Hugo: 28, 29, 49, 58, 59, 63, 338, 341
 Binswanger, Ludwig: 218, 331
 Birle, Peter: 338, 345, 350
 Blanco, Alejandro: 32, 66, 293, 338, 339
 Bock, Werner: 31, 129, 267, 268
 Boeder, Heribert: 124, 299, 300
 Boehm, Rudolf: 177, 338
 Bohórquez, Carmen: 29, 340, 341
 Bollnow, Otto Friedrich: 70, 165, 225, 230, 233, 234, 236, 237, 239, 241, 249, 250, 251, 262, 265, 332
 Borges, Jorge Luis: 35, 105, 125, 146, 162, 338
 Bourdieu, Pierre: 36, 39, 40, 41, 107, 108, 133, 177, 308, 338
 Beauvoir, Simone de: 234
 Brante Schweide, Iso: 64, 75, 78, 332
 Brinkmann, Donald: 102, 134, 166, 216, 220, 229, 237, 238, 239, 241, 242, 265, 332
 Brisoli, Blas L.: 169, 194
 Bröcker, Walter: 70, 165, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 253, 254, 275, 319, 320, 329, 332
 Brugger, Ilse: 65, 268, 332
 Brüning, Walter: 103, 104, 115, 261, 265, 266, 321
 Buchbinder, Pablo: 20, 21, 23, 24, 25, 27, 47, 49, 55, 94, 95, 96, 283, 287, 288, 338
 Bujaldón de Esteves, Lila: 56, 57, 268, 269, 339
 Bunge, Mario: 53, 86, 126, 242, 293, 339

C

- Cacuzza, Héctor Rubén: 20, 23, 95, 339
 Caimari, Lila: 106, 115, 116, 281, 339
 Calcagno, Alfredo: 51, 82, 83

Campomar, Marta: 62, 339
 Canal Feijóo, Bernardo: 125
 Cappelletti, Ángel: 28, 29, 335, 337, 339, 350
 Carbia, Rómulo: 51
 Cárdenas, Horacio: 114, 141, 333
 Cárdenas, Lazaro: 65
 Cardoso, Fernando Henrique: 36, 339
 Carneiro Leão, Antônio: 173
 Carpio, Adolfo: 86, 299, 303, 304, 339
 Carreras, Sandra: 33, 76, 339
 Caruccio, Ettore: 104
 Casares, Tomás: 29, 53, 54, 93, 103, 284, 289
 Casas, Manuel Gonzalo: 101, 115
 Caso, Antonio: 31, 47
 Cassirer, Ernst: 60, 70, 71, 76, 78, 87, 103, 137, 139, 161, 181, 310
 Castañeda, Carlos E.: 166, 190
 Castelli, Enrique: 113, 258, 263
 Caturelli, Alberto: 28, 29, 101, 103, 258, 265, 333, 339
 Ceñal Llorente, Ramón: 115, 139
 Cerezo Galán, Pedro: 58, 339
 Cesare, Donatella di: 224, 339
 Chicote, Gloria: 33, 339
 Chiroleu, Adriana: 49, 339, 348
 Ciria, Alberto: 49, 339
 Cohen, Hermann: 58, 60, 67, 68, 87
 Corcuera Ibáñez, Mario: 114
 Cortés-Boussac, Andrea: 34, 66, 340
 Cosío Villegas, Daniel: 66
 Cossio, Carlos: 139, 245, 293
 Cousin, Victor: 78, 79, 239
 Crespo, Horacio: 43
 Cruz, Ireneo Fernando: 159, 179, 193, 194, 196, 197, 261
 Cruz Vélez, Danilo: 34, 301
 Cuneo, Dardo: 49, 340
 Curtius, Ernst Robert: 62, 76, 350

D

David, Guillermo: 9, 68, 69, 70, 77, 109, 113, 159, 179, 221, 224, 238, 264, 271, 274,
 275, 291, 340

Davy, Marie-Madeleine: 166
 Delannoy, Franck: 224, 340
 Delgado, Honorio: 47
 Dell'Oro Maini, Atilio: 282, 283, 288, 340
 Derisi, Octavio Nicolás: 29, 53, 54, 75, 99, 102, 103, 106, 115, 139, 151, 164, 187, 188, 189, 235, 244, 265, 286, 289, 295, 312, 322, 333
 Dessau, Adalbert: 32, 340
 Dessoir, Max: 76
 Devés Valdés, Eduardo: 29, 35, 47, 340, 347
 Devoto, Fernando: 55, 282, 340
 Díaz Díaz, Gonzalo: 108, 115, 340
 Diego, José Luis de: 65, 208, 340
 Dilthey, Wilhelm: 56, 57, 60, 66, 67, 69, 85, 86, 87, 112, 115, 125, 147, 227, 256, 263, 266
 Donnantuoni Moratto, Mauro: 69, 134, 340
 Dornheim, Alfredo: 64, 157, 267, 268, 269, 276, 321, 329
 Dotti, Jorge: 32, 37, 38, 53, 57, 67, 109, 192, 193, 215, 236, 308, 340
 Dreyfus, Alfred: 38, 345
 Driesch, Hans: 60, 76, 78, 87
 Duarte, Eva: 196, 210
 Durkheim, Émile: 210
 Dussel, Enrique: 29, 32, 35, 297, 298, 327, 340, 341, 346

E

Echeverría, Esteban: 28, 64, 66, 78, 79, 270, 272
 Einstein, Albert: 75, 76, 80, 81, 161, 333
 Erro, Carlos Alberto: 106, 125
 Espinoza Coronel, Rosa María: 286, 341
 Estiú, Emilio: 31, 53, 75, 87, 100, 108, 270, 286, 298, 299, 341
 Estrada, José María: 29
 Ette, Otmar: 47, 341

F

Fabro, Cornelio: 166
 Faletto, Enzo: 36, 339
 Farell, Edelmiro: 94
 Farías, Víctor: 218, 303, 323, 341
 Farré, Luis: 28, 29, 53, 54, 114, 331, 341
 Fatone, Vicente: 17, 87, 88, 99, 105, 109, 124, 129, 130, 131, 132, 151, 162, 283, 287, 312, 315, 322, 333, 337, 342

Faye, Emmanuel: 218, 303, 341
 Feinmann, José Pablo: 304, 341
 Fernández, Graciela: 220, 226, 261, 344
 Ferrater Mora, José: 64, 87, 104, 125, 147, 309, 333
 Figueroa, Ernesto: 56, 84, 94, 99, 100, 312
 Fiorucci, Flavia: 20, 21, 22, 105, 341
 Fleming, Crystal: 40, 41, 155, 302, 342
 Fornet-Betancourt, Raúl: 31, 35, 47, 327, 341
 François, Enrique: 285
 Freitag, Willy: 68
 Frondizi, Risieri: 100, 105, 151, 162, 287, 288, 293, 298, 305, 312, 317, 322, 335, 337, 342, 350
 Fuchs, Anneliese: 86, 87, 291, 292, 341

G

Gadamer, Hans-Georg: 70, 107, 163, 165, 189, 190, 220, 224, 225, 226, 228-233, 235, 236, 238-241, 244, 245, 248, 249, 252-257, 259, 260, 263, 274, 281, 299, 301, 319, 320, 321, 329, 333, 339, 340, 342, 344, 345, 350
 Gamillscheg, Ernst: 78
 Gandillac, Maurice de: 104
 Gaos, José: 31, 32, 64, 65, 66, 77, 87, 108, 126, 127, 128, 129, 162, 177, 301, 309, 317, 337
 García Bacca, Juan David: 64, 108, 162
 García Bazán, Francisco: 129, 342
 García de Onrubía, Luis Felipe: 159, 160, 258, 261, 283, 284, 312, 322
 García, Luis Ignacio: 10, 32, 35, 40, 67, 72, 186, 290, 297, 341
 García Maynes, Eduardo: 139
 García Morente, Manuel: 31, 58, 63, 64, 72, 77, 309
 Garzón Valdés, Ernesto: 23, 24, 27, 247, 294, 295, 342
 Geiger, Moritz: 68
 Gerchunoff, Pablo: 281, 342
 Germani, Gino: 20, 293, 338, 342
 Ghioldi, Américo: 22
 Gil Villegas, Francisco: 58, 132, 215, 238, 342
 Giménez, Graciela: 116, 288, 338
 Gingras, Yves: 38, 192, 342
 Giordano, Javier: 124, 300
 Gliech, Oliver: 33, 342
 Goguel de Labrousse, Elisabeth: 100
 Goldschmidt, Werner: 64, 100, 312

Gómez Robledo, Antonio: 127
 Goñi, Uki: 33, 342
 González Álvarez, Ángel: 158, 164
 González, Horacio: 33, 47, 67, 342
 Grabmann, Martin: 174, 225, 257
 Graciano, Osvaldo: 20, 21, 22, 25, 51, 342, 347, 350
 Grassi, Ernesto: 70, 111, 113, 139, 165, 223, 224, 227, 238, 245, 246, 247, 251, 256, 260-264, 271, 278, 319, 320, 329, 333, 337, 340
 Grondin, Jean: 220, 248, 249, 342
 Grossmann, Rudolf: 274, 276, 277, 333
 Gross, Neil: 40, 41, 155, 302, 342
 Groussac, Paul: 35
 Guardini, Italo: 252, 253
 Guariglia, Osvaldo: 303, 342
 Guerrero, Diana: 290
 Guerrero, Luis Juan: 17, 31, 48, 55, 65, 67-72, 76, 77, 84, 88, 89, 99, 100, 142, 151, 157, 160, 161, 185, 186, 236, 237, 238, 245, 250, 251, 255, 256, 257, 258, 270, 278, 283, 284, 290, 291, 294, 305, 310, 312, 313, 321, 322, 334, 341, 342, 343
 Gurvitch, Georg: 210
 Gutiérrez Girardot, Rafael: 108, 301
 Gutiérrez, Talía: 51, 342, 350

H

Habermas, Jürgen: 295, 303
 Halperín Donghi, Tulio: 20, 23, 27, 53, 167, 281, 311, 342
 Harnack, Adolf von: 76
 Hartmann, Nicolai: 56, 64, 65, 70, 86, 87, 104, 112, 125, 126, 157, 164, 165, 221, 298
 Haselberg, Pedro von: 113, 263
 Heidegger, Martin: 9, 13-17, 34, 36, 38-42, 48, 56, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 76, 77, 87, 95, 101, 103, 104, 106-130, 132, 133, 140, 145, 146, 147, 151, 156, 157, 160, 163, 164, 171, 176, 177, 178, 181-185, 189, 201, 209, 215-228, 230-236, 238, 239, 241, 250-257, 259, 260, 262, 265, 272, 273, 274, 277, 278, 292, 294, 295, 296, 298, 299-306, 310, 313, 314, 315, 317-321, 323, 326, 327, 331-38, 340-347, 350, 356
 Heinemann, Fritz: 104, 129
 Henríquez Ureña, Pedro: 47
 Hernández Arregui, José: 22
 Hernández, José: 134, 135, 137, 138
 Heydenreich, Titus: 47, 341
 Holtz, Menja: 36, 132, 215, 296, 301, 305, 343
 Horkheimer, Max: 71, 186, 295

Hünemann, Peter: 296
 Husserl, Edmund: 56, 59, 60, 64, 65, 66, 69, 70, 77, 81, 85, 86, 137, 157, 161, 164, 166,
 189, 218, 221-224, 226, 227, 228, 233, 234, 260
 Hyppolite, Jean: 113, 165

I

Ibarlucía, Ricardo: 67, 68, 100, 294, 343
 Imaz, Eugenio: 31, 58, 64, 66, 162
 Iriarte, Joaquín de: 115
 Ismar, Georg: 33, 164, 342, 343
 Ivanissevich, Oscar: 194, 195, 199, 334

J

Jaeger, Werner: 104
 Jalif de Bertranou, Clara: 31, 75, 343
 James, Daniel: 281, 343
 Janicaud, Dominique: 14, 343
 Jaspers, Karl: 62, 64, 107, 116, 130, 165, 178, 219, 220, 221, 232, 252, 253, 254, 265,
 294, 317, 350
 Jauretche, Arturo: 22
 Jitrik, Noé: 294
 Justo, Augustín Pedro: 72

K

Kant, Immanuel: 29, 32, 37, 56, 57, 58, 60, 63, 67, 68, 75, 80, 83, 84, 104, 121, 122,
 157, 200, 234, 239, 273, 299, 314, 320, 340
 Karady, Victor: 66, 343
 Kaufmann, Felix: 189, 190
 Keim, Wiebke: 36, 43, 132, 215, 343
 Keiper, Wilhelm: 33, 57, 80
 Kerényi, Karl: 137
 Keyserling, Hermann: 72, 73, 74, 76, 77, 161, 200, 247, 331, 335
 Kierkegaard, Sören: 102, 112, 116, 121, 122, 130, 178, 209, 314
 Kimmel, Hans: 261, 321
 Klengel, Susanne: 36, 39, 167, 308, 343
 Knick, Artur: 82
 Köhler, Wolfgang: 76
 Koninck, Charles de: 179

Korn, Alejandro: 13, 17, 28, 29, 31, 32, 35, 49-55, 60, 73, 75, 77, 80, 83-87, 89, 98, 99, 100, 105, 124, 125, 126, 129, 131, 150, 164, 172, 242, 290, 310, 311, 312, 322, 324, 334, 336, 341, 346, 347, 350

Kross, Matthias: 296

Krotsch, Pedro: 281, 343

Krüger, Felix: 57, 60, 78, 174, 239

Krüger, Gerhard: 80, 107, 165, 221, 252, 253, 263, 272, 317

Krumpel, Heinz: 32, 343

Kuhn, Helmut: 104, 166, 227, 228, 239, 249, 317, 319

Kusch, Rodolfo: 17, 32, 34, 35, 95, 134, 142-147, 151, 294, 297, 315, 334, 336

L

Labrousse, Roger: 100, 103, 104, 176, 312

Landgrebe, Ludwig: 70, 165, 218, 226, 227, 230, 233, 236, 262-265, 275, 301, 317, 319, 320, 334

Larroyo, Francisco: 104, 163, 164, 317, 334

Lascano, Carlos María: 258

Lehmann-Nitsche, Robert: 33, 339

Leocata, Francisco: 156, 344

Lértora Mendoza, Celina: 28, 29, 341

Levene, Ricardo: 51

Lida, Raimundo: 66

Llach, Lucas: 281, 342

Llambías de Azevedo, Juan: 66, 163, 260

Llambías, Héctor: 99, 160, 286

Llanos, Alfredo: 69, 291, 344

Longui, Leopoldo: 51

López Campillo, Evelyne: 61, 344

Löwith, Ada: 228, 334

Löwith, Karl: 70, 107, 166, 177, 228, 230, 235, 249, 252, 272, 317, 319, 320, 334, 335

Lukács, Georg: 112, 113, 132, 238, 342

Luzuriaga, Lorenzo: 125

M

Magnone, Carlos: 20, 23, 95, 311, 344

Mahr, Günther: 32, 344

Mailhe, Alejandra: 22, 135, 340, 342, 344, 345

Maliandi, Ricardo: 30, 31, 33, 34, 35, 220, 225, 226, 261, 298, 299, 344

Mallea, Eduardo: 125

Mallimacci, Fortunato: 281, 344

Mandrioni, Héctor: 296
 Mannheim, Karl: 66
 Marasso, Arturo: 51
 Marcel, Gabriel: 116, 165, 177, 209, 317, 335
 Marechal, Leopoldo: 22
 Maresca, Silvio Juan: 133, 344
 Marías, Julián: 64, 139, 165
 Maritain, Jacques: 54, 117, 157, 210
 Marquina, Mónica: 49, 339, 348
 Martínez Estrada, Ezequiel: 125, 135, 142, 146, 335, 344, 345, 349
 Martínez Matías, Paloma: 303, 344
 Massuh, Gabriela: 349
 Massuh, Victor: 287
 Maturo, Graciela: 187, 344
 Medina Echevarría, José: 58, 64, 66, 309
 Medin, Tzvi: 62, 63, 66, 344
 Meinvielle, Julio: 103
 Mendieta, Eduardo: 29, 340, 341
 Mercado Vera, Andrés: 113
 Mercante, Víctor: 51
 Merleau-Ponty, Maurice: 177, 209
 Meyer, Hans: 265
 Mignolo, Walter: 36, 344
 Millán Puelles, Antonio: 164, 286
 Miró Quesada, Francisco: 35, 87, 104, 139, 148, 149, 150, 163, 173, 317, 335, 344
 Misch, Georg: 252, 254
 Mistral, Gabriela: 167
 Molina, Enrique: 47
 Molinuevo, José Luis: 63, 339, 344
 Mondolfo, Rodolfo: 31, 64, 100, 104, 105, 151, 176, 312
 Montenegro, Adelmo: 67, 345
 Müller, Gustav: 102, 264, 265
 Murena, Héctor: 106, 294, 297
 Murmis, Miguel: 20, 345

N

Nápoli, Carlos: 33, 345
 Natanson, Maurice: 104
 Natorp, Paul: 58, 67, 68, 87

Navarro, Karlos: 29, 345
Navarro, Mina: 43, 49, 61, 133, 345
Neiburg, Federico: 20, 21, 22, 24, 27, 105, 345, 348
Neumann, Franz: 72
Nicol, Eduardo: 31
Nicolini, Oscar: 168
Nießen, Leonore: 47
Nietzsche, Friedrich: 31, 37, 47, 56, 109, 111, 113, 121, 122, 123, 130, 144, 178, 314, 347
Nirenstein, Mauricio: 64

O

Ocampo, Victoria: 62, 63, 72, 73, 74, 105, 162, 335
Onganía, Juan Carlos: 297, 298
Orgaz, Jorge: 335
Orly, Pascal: 38, 345
Orozco, Teresa: 224, 345
Ortega y Gasset, José: 13, 14, 17, 31, 32, 56-63, 66, 67, 77, 80, 85-88, 132, 157, 162, 163, 215, 238, 309, 317, 327, 329, 335, 336, 339, 344
Ott, Hugo: 218, 303, 345
Otto, Walter: 70, 137, 139
Oviedo, Gerardo: 267, 345

P

Páez, Marcelino: 103
Pagni, Andrea: 65, 248, 338, 345
Palmer, Richard: 224, 345
Pantano, Ricardo: 286
Pas, Hernán: 135, 345
Paulus, Manuel: 267, 345
Pérez Lindo, Augusto: 297, 345
Perón, Juan Domingo: 14-18, 20, 23, 26, 27, 33, 38, 93-97, 100, 102, 105, 116, 134, 150, 155, 156, 158, 159, 162, 163, 168, 191-207, 210, 211, 221, 244, 267, 269, 281, 282, 284, 292, 293, 296, 305, 311, 317, 318, 319, 322, 325, 335, 339, 342, 344, 346, 349, 350
Peter, Anton: 32, 346
Pettigrew, David: 346
Pico, César: 29
Picotti, Dina: 298, 301
Piglia, Ricardo: 346

Piñeiro Iníguez, Carlos: 29, 120, 346
 Pita, Enrique: 174
 Planck, Max: 76
 Plotkin, Mariano: 27, 284, 293, 346, 348
 Pöggeler, Otto: 303, 344, 346
 Portantiero, Juan Carlos: 20, 49, 345, 346
 Pousa, Narciso: 299
 Prebisch, Raúl: 125
 Presas, Mario: 126, 299, 346
 Probst, Juan: 64, 65, 267, 268, 269, 270, 285, 286, 321, 322, 335
 Pró, Diego: 51, 75, 81, 101, 104, 286, 287, 346
 Pronko, Marcela: 20, 23, 27, 95, 346
 Pucciarelli, Eugenio: 31, 66, 84, 86, 87, 100, 133, 139, 157, 284, 286, 310, 335

Q

Quesada, Ernesto: 47, 76, 77, 80, 239, 338
 Quesada, Julio: 218, 303, 338, 346
 Quiles, Ismael: 17, 65, 108, 115-119, 124, 183, 184, 185, 207, 208, 210, 236, 289, 295, 314, 318, 319, 335, 347
 Quinet, Edgar: 78, 239

R

Raffo Magnasco, Benito: 100, 103, 286, 289
 Raffoul, François: 346
 Ramaglia, Dante: 32, 346
 Ramírez, Pedro Pablo: 93
 Ramos, Jorge Abelardo: 22
 Ramos, Samuel: 66
 Ranea, Alberto Guillermo: 56, 84, 267, 346
 Raskovsky, Sansón: 56, 100
 Ravignani, Emilio: 51, 285
 Rawson, Arturo: 93
 Rebok, Sandra: 58, 347
 Recalde, Aritz: 26, 347
 Reinhardt, Karl: 70, 139
 Reyes, Alfonso: 31, 47, 87, 125, 149, 162, 336
 Rey Pastor, Julio: 125
 Richard, Nelly: 36, 347
 Ringuelet, Andrés: 84

Rintelen, Fritz-Joachim von: 103, 104, 139, 165, 174, 225, 226, 230, 233-236, 241, 249, 251, 257, 261, 265, 266, 278, 291, 298, 319, 320, 321, 335, 336, 337

Rocca, José Carlos: 53, 84, 347

Rock, David: 49, 347

Rodó, Enrique: 13, 341

Rodríguez Alcalá, Hugo: 85, 347

Rodríguez, Armando: 120, 347

Rodríguez Bustamante, Norberto: 53, 83, 347

Rodríguez Cometta, José: 84, 99

Roig, Arturo: 32, 35, 41, 297, 298, 341, 344, 347

Rojas, Ricardo: 51

Romero, Francisco: 13, 17, 28, 29, 31, 35, 49, 52, 56, 63, 65, 83-88, 95, 99, 100, 105, 106, 109, 124-129, 132, 134, 141, 147-151, 157, 162, 165, 172, 210, 266, 284, 287, 291, 292, 299, 306, 310, 312, 314-317, 322, 324, 334-337, 339, 341, 343, 344, 346, 347, 349, 350

Romero, José Luis: 84, 125, 283

Ronsino, Hernán: 347

Rossi, Abelardo: 103

Rozitchner, León: 294

Ruggiero, Guido de: 174

Rukser, Udo: 31, 37, 347

Ruvituso, Clara: 20, 26, 47, 48, 53, 65, 123, 155, 223, 224, 286, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 347

S

Sábato, Ernesto: 22

Saítta, Silvia: 133, 348

Salazar Bondy, Augusto: 35, 104

Sampay, Arturo: 192, 210

Sánchez, Néstor Hugo: 54, 84, 348

Sanguinetti, Horacio: 49, 339

Santos, Delfim: 173, 187

Sarlo, Beatriz: 20, 21, 22, 27, 36, 48, 52, 132, 135, 281, 337, 348

Sarmiento, Domingo Faustino: 78, 79, 135, 145, 242, 337, 339, 348

Sartre, Jean-Paul: 39, 111, 112, 116, 117, 127, 129, 130, 131, 177, 178, 189, 201, 209, 219, 232-235, 293, 320, 323, 333, 334, 335

Savigny, Friedrich Karl von: 78, 79

Scanonne, Juan Carlos: 298

Scheler, Max: 32, 56, 60, 65, 66, 67, 69, 70, 77, 86, 87, 115, 125, 126, 137, 145, 157, 343

Schmitt, Carl: 32, 33, 37, 67, 294, 340

Schönwald, Matthias: 33, 217, 267, 348
 Schöpfer, Hans: 32, 348
 Sciacca, Miguel Federico: 102, 264, 265, 271
 Sebreli, Juan José: 294
 Seemann, Silke: 219
 Sepich, Juan Ramón: 17, 29, 53, 54, 93, 101, 108, 115, 119, 120-124, 151, 157-161, 164, 210, 286, 295, 299, 300, 312, 314, 316, 322, 325, 329, 336, 347, 348
 Sigal, Silvia: 20, 21, 24, 27, 28, 55, 94, 288, 289, 293, 297, 311, 348
 Silveti, Norberto: 115
 Simmel, Georg: 58, 60
 Sirinelli, Jean-François: 38, 345
 Solero, Francisco: 142, 336
 Soler, Sebastián: 125
 Soprano, Germán: 20, 21, 25, 26, 27, 347, 348
 Sousa Ferraz, João de: 173
 Southwell, Myriam: 20, 25, 51, 348
 Spengler, Oswald: 47, 77, 80, 121, 122, 123, 161, 239, 314
 Spirito, Ugo: 113, 166, 173, 271
 Stefanini, Luigi: 166
 Steger, Hanns-Albert: 32, 348
 Suárez, Francisco: 157, 158, 174
 Svampa, Maristella: 20, 348
 Szilasi, Wilhelm: 70, 107, 113, 165, 222, 223, 224, 226, 230-233, 236, 238, 252, 254-257, 259, 260, 263, 270, 272, 274, 276, 319, 320, 321, 329, 336

T

Taborda, Saúl: 61, 67, 345
 Tarcus, Horacio: 32, 33, 339, 348
 Tavales, Severiano: 173, 187
 Tcach, César: 71, 348
 Terán, Oscar: 20, 21, 24, 27, 28, 33, 132, 297, 311, 349
 Thiele, Guillermo: 56, 64, 267, 268, 321
 Tillich, Paul: 139
 Torchia Estrada, Juan Carlos: 28, 29, 53, 162, 172, 349
 Torre, Juan Carlos: 20, 337, 348, 349
 Torres Bodet, Jaime: 167
 Torres, Luis María: 51
 Traine, Martín: 32, 47, 72, 107, 303, 349
 Tri, Segundo: 84, 99

U

Uexküll, Thure von: 165, 227, 238, 250, 261, 264, 319

Uriburu, José F.: 53

V

Valentié, María Eugenia: 101, 104, 176, 312

Varona, Enrique: 47, 174

Vasallo, Ángel: 53, 87, 100, 102, 105, 284, 312, 336

Vasconcelos, José: 47, 102, 163, 172, 242, 265

Vaz Ferreira, Carlos: 47

Vázquez, Juan Adolfo: 28, 29, 100, 103, 104, 125, 139, 151, 283, 312, 349

Vázquez, María Celia: 21, 22, 349

Vezin, François: 177

Vezzetti, Hugo: 32, 349

Villegas Basavilbaso, Benjamín: 283

Villoro, Luis: 301

Viñas, David: 294

Viñas, Ismael: 294

Virasoro, Miguel Ángel: 31, 87, 100, 101, 102, 112, 113, 125, 130, 139, 151, 160, 183, 184, 185, 236, 283, 284, 287, 292, 312, 318, 322, 336

Virasoro, Rafael: 115, 125, 139, 183, 184, 185, 236, 336

W

Waelhens, Alphonse de: 177

Wagner de Reyna, Alberto: 87, 108, 117, 125, 127, 128, 139, 147, 163, 183, 336

Waismann, Abraham: 225, 337

Waldmann, Peter: 191, 349

Wamba Gaviña, Graciela: 32, 67, 349

Warley, Jorge: 20, 23, 95, 344

Washington Vita, Luís: 104, 163, 179, 261

Weber, Max: 32, 66, 338

Weil, Félix: 71, 72, 337, 348

Weil, Hermann: 71

Weinberg, Liliana: 135, 349

Welte, Bernhard: 295, 296, 299, 337

Wenzel, Aloys: 139

Werner, Michael: 41, 42, 215, 308, 349

Werz, Nikolaus: 20, 31, 32, 33, 39, 43, 52, 62, 267, 308, 341, 348, 349, 350

Wiemel, Walter: 220, 252, 350

Willmanns, Otto: 82
Winock, Michel: 14, 38, 39, 130, 350
Wisser, Richard: 261, 291, 321, 336
Wolin, Richard: 224, 345, 350

X

Xirau, Joaquín: 64
Xolocotzi, Ángel: 48, 65, 223, 224, 301-305

Z

Zaborowski, Holger: 218, 302, 303, 350
Zalazar, Daniel: 53, 350
Zanatta, Loris: 93, 350
Zea, Leopoldo: 35, 47, 87, 93, 162, 349, 350
Zeller, Jessica: 33, 339
Zimmermann, Bénédicte: 41, 42, 215, 308, 349
Zirión Quijano, Antonio: 64, 66, 350
Zola, Émile: 38
Zubiría, Martín: 124, 299, 300, 350
Zubiri, Javier: 64, 116, 159, 162
Zucchi, Jorge Hernán: 101, 108, 128
Zuretti, Juan Carlos: 284

El Instituto Ibero-Americano (IAI) de la Fundación Patrimonio Cultural Prusiano en Berlín dispone de un amplio programa de publicaciones en alemán, español, portugués e inglés que surge de varias fuentes: la investigación realizada en el propio Instituto, los seminarios y simposios llevados a cabo en el IAI, los proyectos de cooperación con instituciones nacionales e internacionales, y trabajos científicos individuales de alta calidad. La „Bibliotheca Ibero-Americana“ es una serie que existe desde el año 1959 y en la que aparecen publicadas monografías y ediciones sobre literatura, cultura e idiomas, economía y política de América Latina, el Caribe, España y Portugal.

Volúmenes anteriores:

159. *El ensayo en busca del sentido*. Liliana Weinberg, 2014.

En su libro sobre la historia del ensayo desde Montaigne hasta algunos ensayistas latinoamericanos del siglo xx, Liliana Weinberg parte de la idea de la “buena fe” como enfoque central de la escritura de Montaigne y de los principios en los cuales se basa (juicio, razón y experiencia). El aspecto más importante del ensayo es el mismo proceso del pensar, es decir, se convierte en el género autorreflexivo por excelencia. Weinberg destaca la coincidencia entre la colonización del Nuevo Mundo y la fundación del nuevo género. Trata la ensayística de varios autores para aclarar las lecturas de Montaigne y su idea de la buena fe desde una perspectiva latinoamericana y en cierto sentido poscolonial. En ese contexto de lecturas sobre lecturas el texto mismo de Weinberg se convierte en un ensayo en el mejor de los sentidos por su postura autorreflexiva y su profundidad en la interpretación de la historia y la epistemología del ensayo latinoamericano.

158. *Las ciencias en la formación de las naciones americanas*. Sandra Carreras / Katja Carrillo Zeiter (eds.), 2014.

Las contribuciones aquí reunidas analizan las relaciones que existieron entre las ciencias y los Estados nacionales en América durante el ‘largo’ siglo xix. Muestran que el entrelazamiento entre ciencia y nación tuvo consecuencias para la ciencia como lugar de producción y enunciación de saberes y también implicaciones para la elaboración de determinadas interpretaciones de la nación en tanto comunidad imaginada a partir de cuatro elementos: historia, territorio, “pueblo” y lengua. Estos debates no sólo se desarrollaron en ámbitos nacionales sino que traspasaron sus límites, poniendo en evidencia las vinculaciones transnacionales y las redes que les dieron sustento.

157. *El cuerpo dócil de la cultura. Poder, cultura y comunicación en la Venezuela de Chávez*. Manuel Silva-Ferrer, 2014.

Este libro constituye un invalorable análisis de los elementos fundamentales que determinaron la reconfiguración del mapa de la cultura venezolana a comienzos del siglo xxi, tras el ascenso al poder de Hugo Chávez y su “revolución bolivariana”. Un novedoso período que resume las contradicciones, continuidades y discontinuidades producidas por el moderno Estado petrolero venezolano a lo largo del siglo precedente. Se trata de una nueva fase para

la sociedad y la cultura. Y, muy especialmente, para la comunicación, que una vez más reafirmó su preponderancia como fenómeno fundamental de la cultura latinoamericana.

156. *Sonidos y hombres libres. Música nueva de América Latina en los siglos XX y XXI.* Hans-Werner Heister / Ulrike Mühlischlegel (eds.), 2014.

La recopilación de trabajos *Sonidos y hombres libres* se centra en los compositores, musicólogos y profesores de música latinoamericanos Graciela Paraskevaídís y Coriún Aharonián, y con ellos, en la música latinoamericana de los siglos XX y XXI, sus temas y su trayectoria. Rinde homenaje a la obra y a las personalidades de ambos a través de diversos encuentros personales y experiencias de los autores. Además, presenta textos sobre la representación de la música popular en el canon de los estudios musicológicos, sobre las componentes tiempo y espacio en la música popular, sobre la terminología para describir la música popular y sobre el concepto europeo-norteamericano de world music.

155. *Sondierungen. Lateinamerikanische Literaturen im 21. Jahrhundert.* Rike Bolte / Susanne Klengel (Hg.) 2013.

Die Literaturen Lateinamerikas bilden heute ein weites Terrain unterschiedlicher Stimmen und Schreibweisen, die schon lange magischem Realismus und Exotik abgeschworen haben. In der neuen erzählerischen Vielfalt finden sich postdiktatorische Memoria-Texte, Poetiken des Ver/rückten, Kartografien ungewöhnlicher Handlungsräume, Evokationen marginaler Raumerfahrung und weitere Perspektiven. Immer wieder geht es um Text- und Wort-Materialität und die Anfälligkeit von Körper- und Dingwelt. Dabei berühren sich experimentelle Formen mit der zum literarischen Gegenstand gewordenen (Literatur-)Theorie. Medial und neobarock, öko- und gesellschaftskritisch, "konservativ" und innovativ, emphatisch und unterkühlt ist die aktuelle Prosa des Kontinents: Sie schreibt sich auf diese Weise dezidiert in die global literature des 21. Jahrhunderts ein. Die dreizehn Einzelstudien des Bandes und ein Interview geben eine erste Orientierung für die Sondierung dieses neuen Terrains.

154. *Estudios sobre la historia económica de México desde la época de la Independencia hasta la primera globalización.* Sandra Kuntz Ficker / Reinhard Liehr (eds.) 2013.

En la primera globalización se multiplicaron en el mundo los flujos de información, de mercancías y servicios y de capital gracias a los nuevos medios de transporte y de comunicación y a la generalización del patrón oro en los sistemas monetarios. Al mismo tiempo, se intensificó el traslado masivo de mano de obra en el interior y entre los continentes a raíz de los movimientos migratorios. Este volumen presenta estudios que se ocupan en su mayoría de la integración de México a este nuevo mercado mundial durante este período, desde aproximadamente 1870 hasta la Gran Depresión. Se analizan así el comercio exterior e interior del país, el papel de los bancos en los mercados y flujos de capital y, además, dos ejemplos de empresas. Asimismo, un estudio vuelve hasta la época de la independencia para analizar el comercio y la producción textil en ese período.

153. *Novas vozes. Zur brasilianischen Literatur im 21. Jahrhundert.* Susanne Klengel / Christiane Quandt / Peter W. Schulze / Georg Wink (Hg.) 2013.

Wie wenige 'Länder des Südens' steht Brasilien heute im Fokus der Weltöffentlichkeit. Auch die brasilianische Literatur bezieht zu der veränderten globalen Ordnung in ihren Themen und Schreibweisen auf vielfältige Weise Position. Doch trotz zunehmender Internationalisierung sind zeitgenössische brasilianische Autorinnen und Autoren im deutschsprachigen Raum noch wenig bekannt. Dieser Band möchte einen ersten Überblick und systematische Einblicke in die Literaturproduktion des beginnenden 21. Jahrhunderts vermitteln. Anhand von fünf thematischen Feldern zur literarischen Identitätskonstruktion, zur poetischen Praxis im sozialen Raum, zur neuen Stadtliteratur, zur jüngsten Internationalisierungstendenz sowie zu Text-Bild-Relationen wird dieses neue literarische Feld sondiert und in siebzehn Einzelstudien vertiefend untersucht. Der Sammelband richtet sich an Brasilianisten und Literaturwissenschaftler, aber auch allgemein an Leser der 'Literaturen der Welt' und Brasilieninteressierte.

152. *De islas, puentes y fronteras. Estudios sobre la literatura del Caribe, de la Frontera Norte de México y de los latinos en EE.UU.* Frauke Gewecke, 2013

Esta antología reúne veinte estudios de Frauke Gewecke, algunos de ellos traducidos del alemán y del francés para el presente volumen, sobre las literaturas del Caribe, de la frontera norte de México y de los latinos en EE.UU., centrados en el siglo xx y la primera década del siglo xxi. Los nuevos espacios culturales y territorios identitarios generados en el Caribe por la diáspora poscolonial y en los Hispanic U.S.A. con motivo de la migración, el vodú y sus complejas relaciones con el realismo mágico, la tropicalización vanguardista, el mito como discurso legitimador de la Revolución en Cuba, la narconovela mexicana, la narrativa chicana, el teatro de los Cuban Americans, la nueva novela policial cubana, los vaivenes histórico-culturales del espacio fronterizo mexamericano, los nuevos condimentos latinos en el melting pot estadounidense son algunos de los temas de este volumen.

151. *Brasilien. Eine Einführung.* Peter Birlé (Hg.), 2013

Brasilien. Eine Einführung bietet in 14 Beiträgen fundierte und aktuelle Informationen zur brasilianischen Wirklichkeit. Zunächst werden die Großregionen des Landes mit ihren jeweiligen räumlichen, sozialen und ökologischen Strukturen und Dynamiken vorgestellt. Weitere Artikel beschäftigen sich mit dem politischen System, mit dem schwierigen Weg in Richtung Rechtsstaat und Gemeinwohl, der Sozial- und Bildungspolitik, dem Aufstieg Brasiliens zu einer weltwirtschaftlichen Großmacht, der Außenpolitik und den vielfältigen deutsch-brasilianischen Beziehungen. Analysiert wird auch das Phänomen Fußball in seiner gesellschaftlichen Dimension. Zudem bietet das Buch Einblicke in verschiedene Facetten der brasilianischen Kultur: die Literatur, die Musik, städtische Kulturen und Bewegungen sowie Film und Fernsehen. Eine Chronologie zur Geschichte des Landes rundet das Buch ab.



**Ibero-Amerikanisches
Institut**
Preußischer Kulturbesitz

Más información:
<http://www.iai.spk-berlin.de/es/publicaciones.html>